أنور الجندي

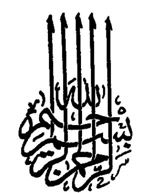
الإسلامية

نظام مجتمع ومنهج حياة

الطبعة الأولى

١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م

دار الاعتصام



دار الاعتصام

القاهرة ٨ شارع حسين حجازى تليفون ٣١٧٤٨

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخــــل

تمثل الإسلامية منهجاً متكاملا لتنظيم الحياة الاجتماعية والعقائدية والأخلاق فى المجتمع الإسلامى ، وتستمد أصولها من القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، وتلتمس أصول الشريعة الإسلامية المنزلة . وهى فى مجموعها بمثابة أصول عامة رئيسية وأطر مرنة تثبت على مر الأيام ، ولا تعوق الحركة أو التقدم أو التعبير فى شئون المجتمعات والأمم ، كما لا تتعارض مع اختلاف البيئات والأزمنة فهى تحمل صفة الثبات بحسبان أنها تمثل القيم الأساسية التى لا تتخلف والمرتبطة بدوام دورة الأرض ووجود الإنسان فيها ، دون أن تعرض فى ذلك إلى الأوضاع المتغيرة التى تفسح لها الإسلامية طريقاً إلى التطور والتحول والاستجابة للأساليب المعاصرة والوسائل المتجددة .

وهى متكاملة جامعة لشئون الحياة جميعاً : الفرد والجماعة ، العبادة والعمل . وقد تقررت أصولها فى ثلاثة قطاعات متكاملة هى العقيدة المتصلة بالعبادات ، والمعاملة المتصلة بالمجتمع ، والأخلاق المتصلة بالتربية .

وهى من أجل ذلك تضم الفكر الاقتصادى والفكر السياسى والفكر الاجتماعى والعلاقات الدولية .

فالشريعة الإسلامية اقتصاد وقانون وسياسة وعلاقات بين الأمة الإسلامية والأمم .

وهى نظام اقتصادى إســلامى فى مواجهة الرأسمالية والماركسية .

وهى مفهوم الإخاء الانسانى فى مواجهة الوطنية والقومية والعنصرية والأممية والإقليمية .

وهى نظام سياسى إسلامى فى مواجهة الديمقراطية والليبرالية .

وهى نظام قضائى إسلامى فى مواجهة القانون الوضعى .

وهى إلى هذا كله عقيدة ونظام عبادى مرتبط بهذه المفاهيم لا ينفصل عنها .

وإطار أخلاق شامل تتحرك فيــه النظم والمفاهيم المختلفة لا تعدوه ولا تنفك عنه .

وقد سبقت (الإسلامية) من حيث التاريخ ظهور الأنظمة الحديثة ، ولكنها جاءت بعد أن عرفت البشرية أنظمة العبودية الفردية القاسية التى كانت تمارسها الإمبراطوريات القديمة فى مصر الفرعونية والنظم البرهمية فى الهند والمجوسية الفارسية واليونان والرومان . وحينما جاء الإسلام قضى على هذه النظم مع قضائه على الوثنية وزحزحتها عن هذه المنطقة التى انتشر فيها وتوسع ، فقضى على العبودية الفرعونية وأنهاها تماماً كما قضى على المجوسية الفارسية وزحزح الدولة الرومانية عن قواعدها التى استقرت فيها خلال ألف عام حول البحر الأبيض المتوسط الجنــوبى والشرقى ، وتقلص ظل الوثنية والعبودية فى أجزاء من أوربا وآسيا . وسلمت هذه المنطقة الواسعة والقارة الإسلامية الوسطى بين أفريقيا وآسيا لتقيم الشريعة الإسلامية .

ومن عالم الإسلام امتدت أشعة العلم والشريعة معا إلى أوربا

فأحدثت آثارها البعيدة المدى فى ضرب القانون الرومانى القديم ومفاهيم العبودية البشرية ، وأثارت روحا جديدة من الفهم لحق الإنسانى الذى أقرته شريعة السماء وجاء به الأنبياء ، ومن هنا بدأت أوربا تعيد تشكيل قانونها مستمدة أغلب أسسه من الشريعة الإسلامية وإن ظلت تخفى ذلك ولا تكشف عنه ، بل إن القانون الوضعى الفرنسى فى تقدير أغلب الباحثين المنصفين قد استمد دعائمه الكبرى من فقه مالك الذى نقلته فرنسا من تراث الاسلام فى بلاد المغرب ومن الجزائر على وجه الخصوص . وإن ظلت علائم الفكر الغربى الأساسية المستمدة من وثنية اليونان وعبودية الرومان قائمة فى تضاعيفه واضحة فى ثناياه .

وكان أغلب ما نحاه الفكر الغربى من الشريعة الإسلامية هو الحدود الإسلامية فى الزنا والربا ومفاهيم الالتزام الأخلاقى والمسئولية الفردية وهما مرتبطان بالجزاء الأخروى .

ولم تكن صيحة الحرية والإخاء والمساواة فى حقيقتها إلا استمداداً من الفكر الإسلامى ، ولم تكن كثير من الإصلاحات التى أجرتها دعوات لوثر وكالفن وغيره الا استمداداً من مفهوم الإسلام.

غير أن الجولة الاستعمارية الواسعة التى تمكن فيها الغرب من السيطرة على عالم الإسلام فى ظل مرحلة ضعفه وتخلفه قد حالت بين المسلمين وبين العودة إلى الشريعة الاسلامية وإمكان تطبيقها ، بل إنه ليصدق القول بأن المسلمين حين دخلوا فى مرحلة الضعف والتخلف وغفلوا عن تطبيق الشريعة الإسلامية بمفهومها الكامل فى مختلف ميادين الجهاد والعلم والحكم كان ذلك مقدمة لاجتياحهم وسيطرة العدو عليهم ، هذا العدو الذى بدأ عدوانه منذ أكثر من قرن ونصف قرن تقريباً ، وما تزال آثار هذه الجولة قائمة مستمرة

بالرغم من الجهد الذى بذله المسلمون للإدالة منها ، وقد كانت أول أمرها جولة عسكرية سياسية قاسية استتبعت سيطرة اقتصادية وقانونية واجتماعية على مقدرات الأمة الإسلامية ، وأحدثت بفعل الاحتلال ونفوذ الاستعمار تغيراً شديداً فى المناهج الرئيسية والمعالم الأساسية وهى : (القانون — الاقتصاد — التعليم) .

وكانت أقساها هى السيطرة القانونية التى أزاحت الحكم بالشريعة الإسلامية وأحلت بديلا عنها نظاماً غربياً جديداً قوامه السياسى : الديمقراطية الليبرالية . وقوامه الاقتصادى : الرأسمالية الاستعمارية . وجاء التعليم ليحقق ذلك بانشاء أجيال خاضعة للفكر الغربى ، لا تعرف إلا مناهج السياسة والقانون والاقتصاد الأوربى فى ظل النظام الذى عرفه غرب أوربا .

فمنذ اليوم الأول للاحتلال الفرنسى للجزائر ١٨٣٠ والاحتلال البريطانى لمصر والسودان ١٨٨٢ بل ومن قبل ذلك فى مصر من خلال أيام اسماعيل الأخيرة وسيطرة الحكومتين الفرنسية والبريطانية على النظام المصرى ، كانت المحاولة الجادة لإقرار نظام بديل للشريعة الاسلامية فى مجال السياسة والاقتصاد والقانون .

ويمكن القول أنه فى المرحلة الأخيرة للخلافة العثمانية والدولة التركية وتحت سيطرة نظام القناصل الغربيين ونشوء نظام الامتيازات أخذت سلطات الشريعة الإسلامية تتقلص شيئاً فشيئاً ليحل بدلا منها نظام جديد يتعلق بالأجانب . وهنا فقد النظام الإسلامى كيانه ووجوده إلى أمد طويل ، ووقفت حركة اليقظة الاسلامية من ذلك موقفاً حاسماً طوال أكثر من سبعين عاماً فى سبيل استعادة حق الشريعة السليب .

الباب الأول

خصائص النظام الإسلامى

أولًا- النظام الإسلامى

ثانيا- خصائص الشريعة الإسلامية

ثالثا- بناء الفقه الإسلامى

رابعًا- الدعائم الثلاث

الفصل الأول

النظـــــام الإســـــلامى

(١)

قدم الإسلام للانسانية نظاماً جامعاً متكاملا يترابط فيه بناء الفرد بإقامة المجتمع الربانى ، نظام حكم وسياسة واقتصاد ، يقوم على أساس تحرير العقل البشرى من رق التقليد والخرافات وإعلاء شأن توحيد الله والإيمان به واسلام الوجه للمنهج الذى قدمه للبشرية لإسعادها ، وهو المنهج الجامع بين إصلاح الفرد (روحياً ونفسياً وخلقياً) وتوجيهه نحو الخير والإحسان والواجب ؛ كيلا تطغى شهواته وأطماعه على عقله وإرادته . وبين صيانة الأمن والحقوق وإقامة العدل فى المجتمع ؛ ومن ذلك صيانة الحريات المعقولة والكرامة الانسانية . ومن أجل هذا جاء النظام الإسلامى يتضمن منهجاً كاملا شاملا لجميع الأسس القانونية اللازمة لإقامة حياة اجتماعية فى دولة نموذجية ، بحيث تتكفل بتنظيم علائق الناس بعضهم مع بعض ، وبالسلطة الحاكمة وعلاقات الدولة الإسلامية بسائر الدول ، وبذلك كان الإسلام ديناً ودولة ونظام مجتمع ومنهج حياة ، وهكذا قام الإسلام على ثلاث دعائم :

(١) عقيدة متحررة من التقليد والخرافات .

(٢) عبادة روحية تطهر النفس وتضبط سلوكها .

وقوامها الفرائض والسنن : وهى الأمور التى يبينها الشارع بنص من عنده ، وهى العبادات المعروفه باركان الإسلام الخمسة . والعادات والطرق والمناهج التى تتبع لزيادة الإيمان من تنظيم النوافل والأذكار .

(٣) نظام قانونى قضائى يصون الحقوق الخاصة للأفراد والحقوق العامة للجماعة ومنها الحدود ، أى الموانع التى لا يجوز للمسلم أن يتعداها .

(٢)

الإسلام أسلوب حياة تصطبغ به معيشة المسلم وحياته ظاهراً وباطناً وتتمثل خصائص النظام الإسلامى فى أنه نظام ربانى المصدر إنسانى الطابع : جامع للمادة والروح ، والعقل والقلب ، والدنيا والآخرة ، وهو بذلك يختلف عن الأيديولوجيات والأنظمة البشرية من حيث أنه كامل ومستمر وقائم على أساس أطر واسعة مرنة قادرة على مواجهة الأحداث والظروف ومتغيرات البيئات والعصور ، وهو فى ذلك يختلف عن النظم الديمقراطية والماركسية والرأسمالية التى تحتاج إلى تعديل وتحوير وإضافة وحذف تحت اسم التطوير ومواجهة التغيرات .

وقد عنى الإسلام بوضع منهجه فى صيغة تعاليم كلية وأصول عامة ثم أطلق لكل مجتمع حرية البناء عليها والتفصيل والتفريع فيها على ضوء متطورات العصر والبيئة . وقد كان من أبرز خصائص النظام الإسلامى أن تعاليمه تتساند وتتفاعل فى تنظيم المجتمع فلا يصح تجزئتها أو تفتيتها والأخذ بفرع دون آخر ، فكل فرع يؤثر فى الفروع الآخر ويتكامل معه ، وتتمثل فى مختلف جوانب الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى روح التوحيد الخالص بتوحيد المجتمع كله إلى هدف السعى الخالص لوجه الله على أساس الرحمة والعدل والإخاء البشرى ، وفى إطار أخلاقى كامل ومن خلال الالتزام بالمسئولية الفردية والإيمان بالجزاء الأخروى ، وهو فى ذلك يختلف مع الأيديولوجيات الغربية التى لا يعنيها إدخال الأحكام الأخلاقية فى نظمها السياسية والاقتصادية .

وفى الإسلام : المال مال الله وحده والإنسان مستخلف فيه للعمل والسعى وبناء الحضارة ، والنجاح المادى الذى يدعو اليه الإسلام لا يراه غاية فى نفسه ، بل هو مرتبط بالتبعة الأدبية ، والغاية من مختلف أنواع النجاح أن يكون خلقياً ، وهدف الإسلام إلى تداول المال بين الناس ، دون تداوله بين طائفة خاصة ، وقيد الشرع حق التصرف فى الإنفاق بمنع السرف والتقتير ، وقيد تنمية الثروة بمنع الغش والربا والقمار والاحتكار وجعل

الدولة ضامنة من لا مال عنده ولا عمل وتتولى إيواء العجزة وذوى العاهات .

وقد ألغى الإسلام التفرقة العنصرية والتعصب القبلى ودعا إلى المساواة بين الشعوب والأجناس .

كذلك فقد جاء الإسلام وسطا بين المادية الطاغية والروحية المتشددة . وكره النفرة من الدنيا كما رفض التهالك عليها ، وقد رفض الإسلام استهلاك الفرد فى الجماعة أو الجماعة فى الفرد وجعل الفرد متفاعلا مع المجتمع والمجتمع متفاعلا مع الفرد .

وذلك هو معنى الأمة الوسط : هذا الوسط القائم بين التفريط والإفراط. ووسطيته واضحة فى كل مجالات النظام الإسلامى وتركيب المجتمع .

فقد وفق بين سلطة الحاكم وحرية المحكوم ، واحترم الملكية الفردية ووجهها للتعاون بين الغنى والفقير ، وقرر أن للفقير حقاً فى مال الغنى ، وسوى بين الرجل والمرأة فى الميراث والمعاملة ، وجعل للرجل درجة : هى درجة القوامة .

ولقد كانت الشريعة الإسلامية هى القاعدة التى يقوم عليها المجتمع الإسلامى وتم على أساسها المعاملات بين الناس وتبنى عليها الحضارة ، ولذلك فإن الأمة فى الإسلام لن تكتمل ما لم تتجسد فى دولة تتيح للمسلمين أن يعيشوا حسب فرائض دينهم ، وتسهر على تطبيق الشريعة وتحمى جماعة المسلمين .

وكما حررت العقيدة الاسلامية الإنسان من قيد الوثنية فإن الشريعة الإسلامية حررته من قيد العبودية : عبودية الفرد للفرد .

فقد أعطى المسلم العزة والكرامة والعبودية لله وحده ؛ فما من دين استطاع أن يوحى إلى المتدين به شعوراً بالعزة كالشعور الذى يخامر المسلم من غير تكلف ولا اصطناع .

كذلك فقد اعترف الإسلام بالرغبات البشرية ودعا إلى تنظيمها وإلى الجمع بينها وبين الأشواق الروحية ، وعمد إلى تهذيب مداخل هذه الرغبات

ومخارجها فوضع لها ضوابط وحدوداً لا يتعداها الأفراد ولا الجماعات ، تتيح قسطاً معقولا من المتاع وتحول فى نفس الوقت دون الإسراف وتدمير الذات الإنسانية أو إفساد المجتمعات بالاعتداء على حقوق الغير .

ولعل أبرز صورة لتكامل نظام الإسلام الجامع هو أنه نظم صلة الإنسان بربه وصلة الإنسان بالبشر ، وأقر نظام الأسرة بالزواج ، وأعلن حقوق الأسرة ، ورفع مكانة المرأة ، وأبطل الرق ، فكل رقيق يدخل الإسلام يصبح حراً رأساً كما يصبح حراً بالعتق ، وأعلن الزكاة للموازنة بين الفقراء والأغنياء ، وجعل الأمر شورى وحث على العلم .

وبذلك جاء الإسلام عقيدة جامعة ترتكز على المادة والروح والدنيا والآخرة ، دين ودولة ، دنيا وآخرة .

ولقد جاء الإسلام بالشورى قبل الديمقراطية وبالعدل الاجتماعى قبل الاشتراكية وبالإخاء البشرى قبل الدعوة العالمية .

وقد أعطى الإسلام قدراً وافراً من العدل والكفاية للذميين وأهل الكتاب ، وقد فرض لهم حماية مقدساتهم وأموالهم وأعراضهم .

وقد ظلت أصول الإسلام قائمة كما جاءت منذ اليوم الأول لنزوله لم يعتريها أى تغيير أو تعديل ، فقد حفظ الله للقرآن نصه الموثق من من التغيير والتبديل ، كما حفظ التاريخ سيرة النبى وسنته وعمله فلم يصبه أى تحريف .

وفى الإسلام نجد التقاء الدين والعلم ونجد أن العلم له ميدانه الذى يختلف عن ميدان العقيدة ، ولكن العلم نفسه يخضع لمفهوم الإسلام الجامع من حيث توجيه العلم إلى إسعاد البشرية ، وقد دعا الإسلام إلى بناء المجتمع الربانى : فقد حرض الإسلام المسلمين على استخدام حواسهم الظاهرة فى النظر والتأمل كما حرضهم على طلب العلم والمعرفة والنظر فى الكون والتأمل فى الكائنات والتنقيب عن أسرار الوجود . كل ذلك لبناء الشخصية الانسانية وإبلاغها ذروة الكمال . كذلك طالب الإسلام بترقية الشخصية الانسانية

بالضرب فى الأرض وتعرف أحوال الأمم وطبائعها ودراسة ما هو حق فى شرائعها وعاداتها .

وأعطى الإسلام حلولا لكل مشاكل النفس والمجتمع تتسم بالبساطة والوضوح .

وقد حل الإسلام المسألتين اللتين تشغلان العالم طراً : الأخوة والعدل الاجتماعى . فقد فرض الزكاة على كل ذى مال وخول الفقراء حق أخذها غصباً إذا امتنع الأغنياء عن دفعها طوعاً . كذلك أقر الإسلام روح الإخاء الصحيح التى تقرر أن إيمان المرء لا يكتمل حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه . وجعل كمال النفس فى حسن اتصالها بالله .

وبذلك كان الإسلام ليس مجرد نظام من العقائد والعبادات بل هو مدنية كاملة ، وأعطى الإنسانية منذ فجره وقبل خمسة عشر قرناً حلولا كاملة لمشكلاتها الاجتماعية والاقتصادية مستهدفاً تكوين مجتمع صالح قابل للتقدم والنماء .

كذلك فقد جمع الإسلام بين الأرض والسماء فى نظام الكون ، والدنيا والآخرة فى نظام الدين . والروح والجسد فى نظام الإنسان ، والعبادة والعمل فى نظام الحياة ، وقد سلكها جميعاً فى نظام موحد هو الطريق إلى الله .

وللإسـلام ذاتيته الخاصة ومقاييسه الخاصة بالنسبة لكل القضايا والمسائل الاجتماعية ، تختلف فى مصادرها وأهدافها عن المذاهب الديمقراطية والاشتراكية والقومية ، وتتميز عليها بأنها انسانية الغاية ، بعيدة عن أهواء النفس ومطامع الطغاة .

وقد ربط الإسلام بين الحواس والعقل والوجدان وأعلن أن الحواس وحدها لا تغنى ما لم تستكمل بالبصيرة الملهمة والعقل الراجح ، وأن الغيب فوق طاقة العقل ومقدرته ومقاييسه .

كذلك أتاح الإسلام لمعتنقيه حرية البحث والنظر ، وطالب بالتمسك بالدليل وكره الإيمان بالتقليد . وقد بنى أحكامه على الرشد وحث على طلب

الاجتهاد وإدراك الحقائق حتى قرر للمجتهد أجرين إن أصاب وأجراً إن أخطأ ، وحرم التقليد . وقرر الإسلام أن العقل مناط التكليف ومحك التمييز بين الحق والباطل ، وطالب كل معتقد بالدليل على صحة معتقده . ودعا إلى تحرير العقول من أسر العقائد الباطلة . وقرر الإسلام أن الدين شرع لخير الناس ومصلحتهم لا لتسخيرهم وإذلالهم وأن الناس تتكافأ دماؤهم وأموالهم . وأن المسلم للمسلم كالبنيان المرصوص ، كذلك دعا الإسلام إلى توحيد العالم فى دائرة المعاملات الحيوية تاركاً لكل أمة حريتها فى اعتقاد ما تريده من العقائد ، فقرر أن اختلاف الأمم والنحل فى الاعتقادات أمر يقتضيه نظام الكون ، وأنه من المحال جمع الأمم على عقيدة واحدة ؛ ولذلك أمر الإسلام بالبر بغير المسلمين والعدل بينهم والتسامح .

وقد أعلن الإسلام أن الإنسان ثابت الجوهر متغير الصورة ، ثابت الهدف متغير الوسائل ، واعترف بحقوق الانسان وميوله وعواطفه ، وقبل الإسلام كانت الدعوة إلى الحرمان لوقف تيار هذه الميول بالرياضيات فجاء الإسلام داعياً إلى الاعتراف بهذه الميول منظماً لها داعياً إلى عدم استهلاك الانسان طاقاته الجسدية والمادية ، فدعا إلى القصد لا الإسراف . وفى نظام التشريع لم يفرض الحلول والقواعد مسبقاً ولم يطبقها بالقسر والإكراه ولكنه جعلها قرينة الفطرة مقبولة من العقل مرضية من النفس المؤمنة . كذلك شجب الإسلام الدعوة العنصرية القائمة على الدم والأنساب ومنع التفاضل بهما ولم يجعلهما ميزاناً لتقدير الناس .

وقرر الإسلام أن للوجود الإنسانى سنناً لا تتبدل ولا تتحول ولا تزال عاملة على مقتضى نظامها المقرر لها ، وحث على النظر فى الكون وتسخير موارده ونواميسه ، ودعا إلى السير فى الأرض للاعتبار بأحوال الأمم وأخذ ما يصلح منها .

وقد أكد الإسلام عالميته وعطاءه للانسانية جميعاً فهو لا يستمد اسمه من نبى ولا يستمد مقوماته من جنس ، ويعترف بجميع الأديان والأنبياء . وقد جعل العلاقة بين الله تبارك وتعالى والانسان علاقة مباشرة لا وساطة

فيها . وأعلن حرية الدين (لا إكراه فى الدين) ، وأقام العدل الاجتماعى ووثق بنيان الانسانية على أساس التضامن والمساواة والاخاء .

كذلك فقد قرر الإسلام أن العمل هو مناط الجزاء فى الدنيا والآخرة ، وأن القرابات والشفاعات لا تغنى شيئاً . وقرر أن الرقابة لا تأتى من شخص على شخص ولا من هيئة على هيئة وإنما هى رقابة الإنسان لربه ونضج الوازع الدينى .

وقد ناط الإسلام بكل إنسان تبعة أعماله واعتقاداته . وجعل تعمير الأرض والتنافس فى الصنائع والفنون النافعة فريضة على كل مسلم . بل لقد دعا الإسلام أبناءه إلى الاندماج فى المجتمع وقهرهم قهراً على الأخذ من منافع الدنيا بنصيب ، فحفظ الدنيا وتنميتها من أصول الإسلام . وقد وضع الإسلام حدوداً ورسم حقوقاً ، ولا تكتمل الحكمة فى تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود .

والاسلام يعطى كلا من العالمين : الدنيا والآخرة حقهما ، ولا يعارض الإسلام التقدم بل يدفع إليه دفعاً . وقد دعا إلى النظر فى ملكوت السماوات ودعا إلى العلم وحمل على الجهل والخرافة والكهانة والسحر ، ولقد أعطى الإسلام للمرأة حق مزاولة التجارة والصناعة والزراعة ، وأن تتولى العقود والمعاملات وأن تملك كل أنواع الملك وأن تنمى أموالها ، وقد جاء الإسلام حاكما على الناس وعلى المدنيات وليس محكوماً بهم ، وشرائعه عادلة لا إيثار فيها لشعب على شعب ولا أمة على أمة ولا جنس على جنس ، صالحة لكل زمان ومكان ، وملائمة للظروف والأحوال وتناسب كل الشعوب والأجناس على سواء ، وهدفها النهوض العام بالانسان والسير فى طريق الارتقاء .

كذلك عمل الإسلام على استيعاب مختلف جوانب الحياة لبناء جماعة انسانية ؛ فقنن علاقة الأفراد بعضهم ببعض وعلاقتهم بمن يقوم على ولايتهم كراع وعلاقته بهم كإخوان له فى الإسلام وعلاقة الجماعة الإسلامية بالإسلام وعلاقة هذه الجماعة بجماعة أجنبية لا تدين بالإسلام .

وقد تضمن التشريع الإسلامى مواجهة شاملة لجوانب الحياة كلها ، يتمثل ذلك فى فقه العبادات ، فقه التجارة والاقتصاد ، فقه الأسرة ، فقه الحرب والأسر ، فقه التركات ، فقه العقوبات ، فقه الظروف الاستثنائية ، فقه المصالح المرسلة .

(٣)

النظام الإسلامى يقوم على

« العقيدة » « الشريعة » « الأخلاق »

يطلق مصطلح الشريعة على الأصول التى ضمها القرآن الكريم كإطار عامللنظام الإسلامى : فرداً ومجتمعاً ، اقتصاداً وسياسة واجتماعاً .

والشريعة واحدة تتكون من أصول ثلاثة : هى العقيدة والشريعة والأخلاق يجمعها نظام الإسلام فى كل متكامل .

(١) العقيدة : تتعلق بالمفاهيم المتصلة بالألوهية وما وراء الطبيعة والايمان بالله تبارك وتعالى ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر (بين الإنسان والله) .

(٢) الشريعة : مفاهيم وأصول العلاقة بين الله تبارك وتعالى والإنسان وبين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والمجتمع وهىما يطلق عليه (العبادات والمعاملات) .

(٣) الأخلاق : مفاهيم القوانين والطبائع النفسية التى تنظم علاقات الناس والمجتمع : مستمدة من الوازع الدينى لا المعاملات الظاهرة .

وفى النظام الإسلامى تتلاقى القيم الثلاث ولا تنفصل ، على أساسأن الإسلام جامع بين الدين والمجتمع .

فالشريعة هى كل ما شرعه الله تبارك وتعالى للمسلمين (أساسه فى القرآن الكريم وتفاصيله فى السنة النبوية الصحيحة المتمثلة فى قول الرسول وعمله) .

والشريعة الإسلامية شريعة واقعية مثالية معا ، وليست مثالية محضة فقد نظرت إلى واقع الناس وعنيت بأعرافهم واستجابت لحاجتهم وعملت على تلبية الضرورات التى وقعت لهم ، هى واقعية لأنها لم تهمل العادات والنظر اليها ولم تغفل الأعراف العامة الصحيحة ولا العلاقات والمعاملات بين الأفراد ، وشملت كل ما يسهم فى تكوين (وحدة المجتمع) ويعمل على إحكام تماسكه ، لم تأت هادمة تتنكر لما يعرفه الناس ، بل نظمت عاداتهم وأعرافهم فى إطار جديد ، وقد أباحت المحظورات عند الضرورات وقامت أساساً على مصلحة الناس ودفع الضرر ، الأصل عندها فى الأشياء الاباحة فضلا عن قيامها على قواعد عامة روعى فيها نفى الضرر والتخفيف على الناس ، ولأنها جاءت لصالح الناس فهى تدور مع المصالح وجوداً وعدماً .



الفصل الثانى
خصائص الشريعة الإسلامية

(١)

أولا — تمثل الشريعة الإسلامية منهجاً ربانياً لبناء الفرد والمجتمع جامعاً متكاملا للمجتمع والحكم والاقتصاد لا تنفصم عراه ، بمعنى أن النظام الإسلامى يهدف إلى بناء مجتمع وإقامة نظام سياسى واقتصادى متكامل ، كما تمثل نظاماً إنسانياً شاملا لإصلاح الحياة البشرية : فكرياً وفردياً واجتماعياً . ويقوم النظام الاسلامى على قوائم أربع :

١ — الفرائض : الأمور التى بينها الشارع بنص من عنده وهى ملزمة يأثم تاركها ، وهى العبادات المعروفة بأركان الإسلام الخمسة .

٢ — الشرائع : النظم الاجتماعية التى تحكم أعمال الجوارح وعلاقات الناس .

٣ — الحدود : بمفهوم الموانع والضوابط التى لا يجوز للمسلم أن يتعداها .

٤ — السنن : أى العادات والطرق والمناهج التى تتبع لزيادة الإيمان من تنظيم النوافل والعبادات .

وهكذا أقام الإسلام شريعته ومنهجه ونظامه على ثلاث دعائم : (١) عقيدة متحررة من التقليد والخرافات (٢) عبادة تطهر النفس وتنظم سلوك الفرد وتضمن استمرار رقابته على نفسه ومحاسبته لها (٣) نظام قانونى قضائى يصون الحقوق الخاصة للافراد والحقوق العامة للجماعة .

وهذا هو المراد اليوم عندما نقول : الإسلام . . دين ودولة .

ثانياً – تستهدف الشريعة الإسلامية(١) تحرير العقل البشرى من رق التقليد والخرافات (٢) إصلاح الفرد: روحياً ونفسياً وخلقياً وتوجيهه نحو الخير والإحسان والواجب ؛ كيلا تطغى شهواته وأطماعه على عقله وإرادته.

ثالثاً – وتشمل الشريعة الإسلامية كل نشاط الإنسان على وجه الأرض وليست قاصرة على العبادات وحدها أو على الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وإرث ، وإنما تشمل كل المعاملات التى يمكن أن تنشأ فى المجتمع مادام هذا المجتمع مسلماً . والإسلام هو الدين الوحيد الذى قصد فى ثبات وإلحاح إلى بناء مجتمع ربانى المصدر إنسانى الوجهة قائم على العدل والرحمة والإخاء البشرى .

رابعاً : كانت الشريعة الإسلامية هى كلمة الله العليا ، ولا شريعة فى مستواها لأنها شريعة ربانية بمصدرها الإلهى منزهة عن القصور والجهل والهوى الذى تتسم به أى شريعة بشرية . ولأنها جمعت بين الثبات والمرونة وثباتها مستمد من ثبات مصدرها الربانى .

والوسيلة التى يعتمدها الإسلام لتحقيق هذا الأساس ثلاثة أمور :

(١)الإيمان بالثواب والعقاب فى الآخرة : ذلك الايمان المتفرع من الأساس الأول : أساس العقيدة .

(٢) أداء فروض العبادة كما شرعها الله تبارك وتعالى كى يبقى الإنسان متذكراً لخالقه ولأوامره .

(٣)صيانة الأمن والحقوق وإقامة العدل فى المجتمع ، ومن ذلك صيانة الحريات المعقولة والكرامة الانسانية .

من أجل تحقيق ذلك جاء الإسلام بنظام قانونى حقوقى يتضمن شريعة كاملة شاملة لجميع الأسس القانونية اللازمة لإقامة حياة اجتماعية فى دولة نموذجية تتكفل بتنظيم علاقة الناس بعضهم مع بعض وبالسلطة الحاكمة ، وعلاقات الدولة الإسلامية بالدول الأخرى(١) .

---

(١) الدكتور مصطفى الزرقا .

وهى شريعة مثالية وواقعية معا (١) : أما إنها واقعية فلأنها لم تهمل العادات والنظر اليها ولم تغفل عن الأعراف العامة الصحيحة ولا عن العلاقات والمعاملات بين الأفراد وعن كل ما يساهم فى تكوين وحدة المجتمع وإحكام تماسكه . أما إنها مثالية فلأنها تقوم على الدين والخلق تستهدى بهما فى أحكامها فلا تجعل للواقع سلطاناً عليها إلا من حيث يتفق مع الدين والخلق ولا يخرج عن نظامهما .

وقد حرمت الربا لأنه معاملة جائرة ضارة ، وحرمت زواج المقت (زوجة الأب) وزواج الشغار (المبادلة) وأصلحت نظام البيوع فنفت منه الضرر والخداع والغش ، وقررت إباحة المحظورات عند الضرورات وقامت على رفع الضيق ودفع الضرر والحرج **(وما جعل عليكم فى الدين من حرج)** وجعلت الأصل فى الأشياء الإباحة ، وقامت على قواعد عامة روعى فيها نفى الضرر والتخفيف عن الناس . وتعد الأخلاق العنصر الثالث المكمل للعقيدة والشريعة ، وقد جعلت الشريعة الاسلامية من القواعد الأخلاقية أساساً روحياً وتربوياً أشد فعلا فى النفس الإنسانية من رهبة القانون حيث يكون الإنسان متمثلا رضوان الله ومثوبته ويكون ضميره حارساً أميناً على التطبيق .

(٢)

من خصائص الشريعة :

أولا : جمعت الشريعة الإسلامية بين عنصرى الاستقرار والتطور ووفقت بينهما توفيقاً بديعاً فنياً ، فبينما نجد فى هذه الشريعة نصوصاً تنزل إلى التفصيلات وتنأى عن التأويل والتغيير والتبديل ، كنصوص المواريث والحدود والكفارات نرى نصوصاً أخرى تبيح للمشرع أن يبتدع أحكاماً فى غير الحالات التى جاءت بها النصوص القطعية مادام الأمر يحقق مصلحة عامة للمسلمين وأظهر مثل لهذه النصوص المرخصة : المصالح المرسلة والاستحسان بالضرورة وقياس مالم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص ،

---

(١) على الخفيف .

ولعل الشريعة الإسلامية هى الشريعة الوحيدة فى الدنيا التى تطورت بوسائل داخلية دون أن تستعير نصا من خارج نصوصها أو حكماً غير مستنبط من أحكامها ، وكل القوانين والشرائع تطورت بوسائل خارجية ما عدا الشريعة الإسلامية(١) .

ثانياً : اتسمت بالسعة فى بناء الأحكام والدقة فى صياغتها .

ثالثاً : حرصها على التوازن فى الحقوق والجماعة مثل منع « التعسف » فى استعمال الحق الخاص ومنع الاحتكار فى التجارة ، وموضوعية أحكامها وتجردها من كل عصبية أو عاطفة خاصة سوى فكرة العدل والحق المطلق ومرونة المصادر والأصول .

رابعاً : التميز الحكيم فى رعاية المبادىء الإنسانية فى مختلف الحالات فبعضها إلزامى ونصوصه آمرة يطبقها القضاء إجباراً ولا يجوز مخالفتها : كإنظار المدين المعسر وعدم جواز قتل الرهائن البشرية إذا غدر قومهم . وبعضها تخييرى : لا إلزام فيه بل يندب اليه ندباً : كمسامحة المدين المعسر وإبرائه من الدين نهائياً وإقالة النادم من صفقته ويكون الحكم إلزامياً فى كل ما تكون مخالفته مناقضة للمبادىء الإنسانية وانحطاطاً عن مستواها الأدنى ، أما فى فضائل الأعمال فلا يسوغ التشريع الإلزام فيه .

هذا التميز فى الأحكام بين التوجيه والإلزام ، هو ما تخلو منه الشرائع الوضعية لأنها لا علاقة لها بالفضائل المرتبطة بعقيدة الثواب فى الآخرة .

خامساً : التقادم فى نظر الشريعة الإسلامية غير مسقط لحق ولا مكسب كما هو فى حكم القوانين الوضعية ، إنما هو تدبير قضائى استعلامى يرفع حماية القضاء لحق فقط وتبقى الحقوق المتعارفة عالقة بالذمة لا حماية لها إلا بالعقيدة الآمرة بوجوب الوفاء تحت طائلة الحساب الأخروى .

سادساً : تبنت الشريعة مجموعة من المبادىء الإنسانية منها الزكاة

---

(١) دكتور مختار القاضى .

ونفقات الأقارب الفقراء ، وهما النظامان الإنسانيان الاجتماعيان اللذان حققت فيهما الشريعة كفالة الغنى للفقراء ولم تترك الغنى لجشعه والفقير لبؤسه ، وكذلك تحريم الربا : ذلك التحريم القاطع الذى تخلص به الإسلام من طفيليات البشرية ومن شرها وشرهها إلى امتصاص الدماء . وهناك قضية المدين المعسر الذى أوجبت الشريعة له النظرة إلى ميسرة بصراحة القرآن الكريم بل ندبت إلى مسامحته بالدين (**وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم**) .

وكذلك نجد الإسلام قد طعم القوانين بمكارم الأخلاق ، وكان الشرع الرومانى يخير الدائن بين استرقاق المدين المعسر أو قتله وفى حالة تعدد الدائنين يجوز لهم تقطيعه ويأخذ كل منهم بعض أعضائه ، وكان استرقاق المدين المعسر عرفاً سائداً فى جاهلية العرب .

سابعاً : أقام الإسلام شريعته على أساس السماح بالحفاظ على الغايات والمقاصد الجوهرية والتسامح فى الوسائل المتطورة والمتغيرة فتقبل من هذه الوسائل كل ما يحقق المقصود والغاية الشرعية .

ثامناً : أطلقت الشريعة الإسلامية إرادة الإنسان وقامت على أساس احترام إرادة الإنسان فى تصرفاته ، وقد جعلت للبالغة العاقلة تمام الولاية فى أمر زواجها ولم تجعل لوليها عليها سلطانا ، ومنع الحجر على السفيه وذى الغفلة وعلى المدين تكريماً للإنسان ، وجعل كل مالك حراً فيما يملك ، وإذا كان دين المدين يستغرق ماله فلا زكاة عليه .

تاسعاً : تقوم الشريعة الإسلامية على أساس العدالة والمساواة بين جميع الناس بينما يميز التشريع الرومانى بين الحاكم والمحكوم وبين الشريف والضعيف ، فقد أعلن الإسلام : أن الناس سواسية كأسنان المشط وأن أكرمهم عند الله أتقاهم . كذلك فقد وازن الإسلام بين مصلحة الجماعة ومصلحة الفرد دون طغيان إحداهما على الأخرى ، وراعى التقاليد والأعراف التى تعبر عن تطور المجتمعات فى إطار حدود الله وقوانينه فيما لا نص فيه .

عاشراً : قررت الشريعة الإسلامية مجموعة من المقاصد الثابتة لصالح الحيـــاة .

١ – الشورى فى الحكم والعدل فيه واعتباره تكليفا لخدمة الأمة بأمانة وليس مغنما .

٢ – إحقاق الحق وإبطال الباطل ورد الأمانات .

٣ – وجوب التوازن بين الحقوق والالتزامات .

٤ – الالتزام بالعقود الصادرة عن حرية واختيار .

٥ – تفاوت التكليف للمكلفين بحسب طاقاتهم مالياً وعمليـــا .

٦ – وجوب التنمية الاقتصادية باستمرار لدرء الفقر .

٧ – نبذ المفاسد بجميع أنواعها .

٨ – إقامة الزواجر الرادعة بالقدر الكافى للتأديب .

٩ – العناية بالفرد وتوجيهه وتربيته وحفظ كرامته كالعناية بالجماعة دون انتقاص أحدهما على حساب الآخر .

حادى عشر : اقتصرت أصول الشريعة على الكليات دون الجزئيات وتركت الجزئيات والتفاصيل الفرعية إلى الاجتهاد وهو من أهم النواحى التى تتجلى فيها السماحة ؛ لأن هذا يفتح باب استفادة الأمة من اختلاف آراء علمائها فى تفاصيل القضايا ومنحها سعة ويسرا . واعتبرت الأعراف مركزاً رئيسياً واعتباراً حاسما فى تحديد الحقوق والالتزامات فى كل ما سكت عنه المتعاقدان ، وقد تمثل معنى التكامل الجامع فى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا فيها » .

ثانى عشر : فى العقود قررت الشريعة الإسلامية(١) وجوب قيام كل

عقد على ركن التراضى دون اكراه أو خديعة أو جهله (٢)احترام الشروط العقدية فى تحديد الحقوق والالتزامات بين المتعاقدين الا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا (٣)أنه لا ضرر ولا ضرار وأنه ليس لعرق ظالم حق فى البقاء .

ثالث عشر : أقامت الشريعة الإسلامية حدوداً وحرمت محرمات : **(ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم)** إن المحرمات التى نهى الشارع عنها يجب اجتنابها كليا وبتاتاً إلا ما استثنته نصوص عامة ، من حالات الاضطرار أو الاكراه ووجهة الشريعة الإسلامية هى أن المحرمات ليس منها حاجة لازمة من حاجات الحياة . وهى : الخمر والقمار والزنا والغش والخيانة والكذب والغدر والنفاق وقتل الأبرياء والسطو على الأموال سرقة أو اغتصابا والظلم إلى غير ذلك من سائر المحرمات : كل ذلك آفات تفسد الحياة الإنسانية وتنحرف بها عن خطها الصحيح الذى يليق بكرامة الإنســان .

وقد أقرت الشريعة أمور الغرائز وحاجات البقاء ، ككسب المال لوفاء الحاجات والصلة الجنسية بين الرجال والنساء ، فما حرمت الشريعة منها طريقاً سوى طريق السطو أو الفوضوية التى تتنافى مع الحياة النظامية الأمينة إلا وفتحت إلى جانبه طريقاً نظامياً يحقق الحاجة بأكمل وجه .

ويقول ابن تيمية : إن إقامة الحدود هى عبادة الحاكم ، فإقامة الحدود عبادة ، وكل من لم يقم الحدود فقد تخلى عن هذه العبادة ، والرأفة بالمذنب الذى يقام عليه الحد برهان نقص الإيمان **(ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله)** **(فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله)** .

ولذلك فإن الدولة فى الإسلام وسيلة لضمان تطبيق أحكام الإسلام وتنفيذها وسلوك عملى من كل المكلفين من أفراد المجتمع .

رابع عشر : ان الأحكام الشرعية ليست مبنية على طبائع فى الأشياء ذاتها وانما هى استجابة لأمرين اثنين : أولهما : نوازع الفطرة الإنسانية الأصيلة . ثانيهما : العلاقات الإنسانية المتكونة من قيام المجتمع . ولما كانت

الفطرة الإنسانية من صنع خالق الإنسان وكان هذا الائتلاف فى كينونة المجتمع الإنسانى بتنظيمه وتقديره فقد كان هـذا الخالق المقدر العظيم أعلم بالمصلحة التى تغذى فطرة الإنسان ولاتفسدها والعليم بالشريعة التى تقيم وضعه الاجتماعى على أقوم أساس وأسلم طريق ثم تحرسه من المخاطر التى تفسد ائتلافه أوتحيل تركيبه التعاونى إلى تفاعل واحتكاك عدوانى : **(فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولـكن أكثر الناس لايعلمون)** وفى الحديث القدسى : (إنى خلقت عبادى حنفاء كلهم ثم آتتهم الشياطين فأجالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بى مالم أنزل به سلطاناً) ومعنى هذا أن أحكام الشريعة قد صنعت بحيث لا يتعارض أحدها مع الطبيعة الأصيلة للانسان والمطالب الجوهرية للمجتمع فى كافة الأزمنة والعصور وصلاحها لكل مراحل وأحوال التطور البشرى .

خامس عشر : تقرر الشريعة أن جميع المصالح الإنسانية فى هذه الحياة تتجمع فى كليات خمس : مرتبة فى سلم يبدأ بالأهم فما دونه : الدين ، الحياة ، العقل ، النسل ، المال . وأن تحقيق كل مصلحة يندرج فى ثلاث مراحل : تبدأ بالأهم فما دونه ، : الضروريات ، الحاجات ، التحسينات .

سادس عشر : تفردت الشريعة الإسلامية بأنظمة لم يعرفها العالم الحديث إلا منذ وقت قريب وقد سبقت التشريعات الحديثة ، منها نظام الحسبة وهى وظيفة اجتماعية قانونية إسلامية ومنها مبدأ انتقال الملكية لمجرد الاتفاق ، ومبدأ سلطان الإدارة (أى إدارة كل من المتعاقدين) ومبدأ النيابة التعاقدية .

وتسود الشريعة النزعة الاجتماعية التى تهدف إلى صالح الفرد والمجتمع معاً ، فكل التشريعات تهدف إلى تهذيب الفرد وتحقيق ما فيـه خيره وخير المجتمع بأسره ، والشريعة الإسلامية تعتبر الفرد نفسه وكل ما يعتبر له عادة من حقوق ملكا لله وحده والله لا يمنح لعبيده من حقوق إلا لغرض كريم هو تحقيق الخير للفرد والمجتمع معاً .

سابع عشر : أوجبت الشريعة الإسلامية فكرة إقامة الدولة وربط الدين بالدولة ، وإقامة الدولة على مبدأ الشورى . وحرمت الشريعة الإسلامية الزنا

والربا تحريماً قاطعاً وجعلت قواعدها قائمة على عدم الحرج ورفع المشقة وتقليل التكاليف ورعاية المصالح جميعاً وتحقيق العدالة الشاملة .

ثامن عشر : قامت أحكام الشريعة الإسلامية على أساس الموضوعية والتجرد من كل دافع من عصبية أو عاطفة خاصة سوى فكرة العدل والحق المجرد بقطع النظر عن اللون أو الجنس أو البيئة . وقد استهدفت دعوة الانسان إلى تحقيق مطالبه المادية من الحلال ومن وجوهها المشروعة . ذلك أن الإسلام يثير فى النفس حوافز العمل الفطرية من غرس حب التملك ويتولى حراستها من الشطط لتنطلق بطاقتها على هدى من الله .

تاسع عشر : شرع الإسلام مبدأ القصاص ومبدأ الجهاد .

وأعلن الإسلام **(ولـكم فى القصاص حياة)** ذلك أن الإسلام يجعل العقوبة فى جرائم الدماء لشفاء غيظ المجنى عليه **(ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل إنه كان منصورا)** فقد أعطاه الله حق القصاص وحق العفو بخلاف القوانين الحاضرة فإنها لا تعطى المجنى عليه حق العفو عن الجانى .

عشرون : أحكام الشريعة على اختلاف أنواعها لها صلة وثقى بالأخلاق ، لهذا حثت على مراعاة الفضائل من الصدق والعدل والوفاء بالعهود والعقود والرحمة والإحسان وترك الرذائل من الظلم والغدر والغبن والكذب والفسق وأكل أموال الناس بالباطل ، ولكل حكم فى الشريعة الإسلامية مظهران : مظهر دينى ومظهر قضائى .

واحد وعشرون : تركز الشريعة الإسلامية على توفير .. السعادة للفرد ، وترمى فى نفس الوقت إلى حماية مصلحة الجماعة ، كما تحقق السعى وراء العدالة المطلقة فى مساواة المتعاقدين وترمى أحكامها إلى الابتعاد عن كل ما من شأنه خلق القلق أو المنازعة فى المعاملات .

ثان وعشرون : تقوم التشريعات المدنية على ثلاث نظريات : الملكية

وسلطان الإدارة وحرية التعاقد والمسئولية ، والملكية مقيدة موجهة : الحقوق جميعاً – ومنها التعاقد – تستعمل فى حدود الخير العام . والتضامن الاجتماعى أساس مسئولية الفرد والدولة . والشريعة الإسلامية تعتبر الملكية استخلافا ونيابة أى وظيفة موجهة لخدمة الجماعة يقيدها الحاكم كلما دعا إلى ذلك داعى المصلحة العامة . والحقوق جميعها فى الأصل منح منحها الشارع للعباد ، والتضامن الاجتماعى أساس وحدة الجماعة الإسلامية .

ثالث وعشرون : أبرز مفاهيم الشريعة الإسلامية : إحلال البيع وتحريم الربا والأصل فى الأشياء الإباحة **(وهو الذى خلق لـكم ما فى الأرض جميعاً منه)** والأصل فى الإنسان البراءة (كل مولود يولد على الفطرة) ولا يكون الواقع وما يقع من الناس حجة على الشرع .

لحــق :

جمع الدكتور محمد شوقى الفنجرى ماأسماه أيديولوجية التشريع الإسلامى فى ثلاثة مبادىء تحدد حكم الإسلام تجاه سائر المذاهب والأنظمة الاجتماعية .

أولا : الجمع بين المصـــالح المـادية والحاجات الروحية :

فى كافة المذاهب والنظم الوضعية فردية كالرأسمالية أو جماعية كالاشتراكية يقتصر النشاط البشرى أياً كان لونه اجتماعياً أو اقتصادياً أو سياسياً ، على تحقيق المصالح المادية : سواء أكانت هى تحقيق أكبر قدر من الربح حسبما تذهب النظم الرأسمالية أو اشباع الحاجات العامة وتحقيق الرخاء المادى حسبما تذهب النظم الاشتراكية . أما فى ظل الشرع والنظام الإسلامى فإنه إلى جانب العامل المادى ، لا يفصل الجانب الروحى فى الكيان البشرى ، وكل ما يفعله الإسلام بهذا الخصوص هو أن يتجه المرء بنشاطه إلى الله تعالى ابتغاء مرضاته وخشيته : وفوق ذلك أن ثمة عاملا مميزاً فى الشرع والنظام الإسلامى هو اتجاه الفرد إلى الله سبحانه وتعالى فيما يباشره من نشاط أيا كان نوعه سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً مما يضفى على ذلك النشاط طابع الإيمان والروح وشعور الرضا والاطمئنان ، فالاسلام لاينفصل

بين ما هو مادى وما هو روحى ولا يفرق بين ما هو دنيوى وما هو أخروى ، فكل نشاط مادى أو دنيوى يباشره الإنسان هو فى نظر الإسلام عبادة ما دام مشروطا .

ثانياً : ازدواج الرقابة وشمولها :

فى ظل النظم الوضعية فإن الرقابة هى رقابة قانونية مناطها القانون أما فى ظل الشرع والنظام الإسلامى فإنه إلى جانب رقابة الشريعة أو القانون يحرص فى نفس الوقت على إقامة رقابة أخرى ذاتية أساسها عقيدة الإيمان بالله وحساب اليوم الآخر ، ولا شك أن فى ذلك ضمانة قوية لسلامة السلوك الاجتماعى وتنوع النشاط الاقتصادى .

فشعور الفرد المؤمن بأنه إذا استطاع أن يفلت من رقابة ومساءلة القانون والشريعة فإنه لن يستطيع أن يفلت من رقابة ومساءلة الله تعالى . ومؤدى ذلك أن ثمة عاملا مميزا فى الشرع والنظام الإسلامى وهو اعتداده بالوازع الدينى فى توجيه النشاط البشرى باستشعار المسلم رقابة الله تعالى فى كل تصرف من تصرفاته ومسئوليته عنه بحيث يلزم الإنسان تعاليم الإسلام تلقائياً بباعث العقيدة والإيمان .

ثالثا : تسامى هدف النشاط البشرى : فنى كافة المذاهب والنظم الوضعية والمصالح المادية سواء كانت فى صورة تحقيق قدر من الربح كالنظم الفردية أو تحقيق الكفاية والرخاء المادى كالنظم الاجتماعية هى مقصودة لذاتها . أما فى الشرع الإسلامى فإن المصالح المادية وإن كانت مستهدفة ومقصودة إلا أنها ليست مقصودة لذاتها وإنما كوسيلة لتحقيق الفلاح والسعادة الانسانية . ومؤدى ذلك أن ثمة عاملا مميزاً فى الشرع والنظام الاسلامى هو أن المادة وإن كانت مطلوبة إلا أنها ليست مقصودة لذاتها كما أن الهدف من النشاط البشرى هو تعمير الدنيا وإحياؤها وأن ينعم الجميع بخيراتها ، وليس هو التحكم والسيطرة الاقتصادية .

المبدأ الثانى : الجمع بين المصلحتين الخاصة والعامة أو خاصية التوفيق والموازنة بين المصالح المتضاربة :

ينفرد التشريع الإسلامى منذ البداية بسياسة خاصة متميزة فهى لا ترتكز أساساً على الفرد شأن النظام الفردى ولا على المجتمع شأن المذهب الجماعى ، وإنما قوامها التوفيق والمواءمة والموازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع ، وهو ما قد تعبر عنه بأنها سياسة وسط أخذاً من قوله تعالى « **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً** » .

هذه الوسطية التى تعنى الاعتدال والملاءمة ليست وسطية حسابية مطلقة بل وسطية اجتماعية نسبية .

غير أنه فى الظروف غير العادية كحالات الحرب والمجاعات والأوبئة حيث يتعذر التوفيق بين المصلحتين الخاصة والعامة فانه بالاجماع تضحى بالمصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة ، تلك المصلحة الأخيرة التى هى حق الله الذى يعلو فوق كل الحقوق . لذلك توفق الشريعة الإسلامية بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة فى حالة التعارض ، فالشريعة الإسلامية ترعى المصلحتين الخاصة والعامة وتوائم بينهما وكلتا المصلحتين الخاصة والعامة عندها تكمل كلتاهما الأخرى وفى حماية إحداهما حماية للأخرى ومن ثم يكفل الإسلام كافه المصالح الخاصة والعامة .

ثالثاً ــ الجمع بين الثبات والتطور :

فالأصول الإسلامية اجتماعية كانت أو اقتصادية أو سياسية إنما تستقى من نصوص القرآن والسنة ومن ثم فقد استلزم الاسلام الاجتهاد فى أعمالها وملاءمة تطبيقها باختلاف الزمان والمكان . ولما كانت حياة كل تشريع فى تطبيقاته فقد حث الإسلام على الاجتهاد وكافأ عليه حتى جعل للمجتهد أجرين إذا أصاب وأجرا إذا أخطأ وهو أجر اجتهاده . كذلك فان الأصول الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان فهى لا تتعلق إلا بالحاجات الأساسية اللازمة لكل فرد وكل مجتمع بغض النظر عن درجة تطوره أو مدى النشاط الاقتصادى أو نوعية أدوات ووسائل الإنتاج .

الفصل الثالث

بنـــاء الفقـــه الإســـلامى

احتوى القرآن الكريم على متن أحكام النظام الإسلامى كله فى الجملة ثم جاءت السنة النبوية فأوضحت ذلك وشرحته وبينته للناس (**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**) وقد بذل الفقهاء الجهد والطاقة فى سبيل الوصول إلى الحق والصواب والعدل والمصلحة .

إن أصول الشريعة الإسلامية جاء بها القرآن الكريم وفصلتها السنة النبوية ثم جاء دور الفقه وهو العمل الذى قام به الفقهاء الذين فصلوا هذه الشريعة وقننوها واستنبطوا الأحكام الإسلامية العملية من القرآن والسنة . وقد مضى هذا العمل على إطلاقه حتى جاء الإمام الشافعى فوضع قانوناً للفقه أطلق عليه علم أصول الفقه وأصبح من بعد بمثابة المنهج الذى تسير فيه أعمال الفقه الإسلامى ، فالفقه هو التفسيرات التى وضعها الفقهاء الأئمة بعد النظر فى الأدله الشرعية التى توجد أصولها فى القرآن ثم فى السنة واستنباط الأحكام والتكاليف وهو ما أضيف على مر السنين والأجيال من اجتهادات الفقهاء والعلماء وما أحدثوه قياساً واستحساناً أو سداً للذريعة . وهو قابل للتجديد والنقد والأخذ والرد . وقد نشأ الفقه الإسلامى بعيداً عن المؤثرات الأجنبية التى تخالف روح الإسلام فقد ترعرع فى كنف البيئة العربية واتسعت موضوعاته بتوسع مجالات الأمة الإسلامية ، ويمكن منه استشفاف خصائص الشخصية العربية الإسلامية وقدراتها الذهنية الأصيلة ، ذلك لأنه لم يتأثر فى تكوينه بشىء ما سوى تعاليم الإسلام وحياة المسلمين ، وقد بذل الفقهاء الأربعة (مالك وأبوحنيفة والشافعى وابن حنبل) الجهد والطاقة فى سبيل الوصول إلى الحق والصواب والعدل والمصلحة بقدر ما تيسر لهم فى زمانهم حتى

أن أحدهم كان يرجع عن رأيه إذا تبين له وجه الحق عند غيره أو تغير العرف الذى استنداليه أو انتفت المصلحة التى يستهدفها كما أوصى الأئمة خلفاءهم بعدم تقليدهم ما لم يرجعوا إلى المصادر التى أخذوا عنها وقال أحدهم (إنه لا يحل لأحد أن يفتى بقولنا حتى يعلم من أين قلنا) والمذاهب الفقهية فى رأى الباحثين ليست أدياناً أو شرائع متنابذة وإنما هى مدارس اجتهادية للفهم والاستنباط واستقاء الحلول الصالحة للمشاكل المعقدة وتفسير النصوص قانونا أو قضاء .

ولا ريب أن كثرة مذاهب الفقه الإسلامى تدل على سعة المحاولة لتكييف الأحداث من وجهة نظر الإسلام ، والخلاف الذى بينها ناتج عن رغبة المختلفين فى ضرورة الحرص على بقاء الجماعة الإسلامية آخذة بالإسلام فى منهج حياتها اليومى وتقديم الخبر والرواية على القياس ، أو تقديم القياس على خبر الآحاد بهدف إلى عدم إفلات حدث من الأحداث من أن يكون له صبغة إسلامية (محمد البهى) وقد استوعب الفقه الإسلامى جوانب الحياة ودل على مدى تفاعل الإسلام مع مبدأ تطور الجماعة الإسلامية كجماعة إنسانية فى علاقة الأفراد بعضهم ببعض وعلاقتهم بمن يقوم على ولايتهم كراع وعلاقته بهم كإخوان له فى الإسلام وعلاقة الجماعة الإسلامية بالإسلام وعلاقة الجماعة الإسلامية فى جملتها بجماعة أخرى أجنبية لا تدين بالإسلام ، والفقه له أبواب عديدة : العبادة والعقود و التجارة والاقتصاد والأسرة والشركات والعقوبات وفقه الظروف الاستثنائية وفقه المصالح المرسلة وفقه الحرب والأسر وفقه الهجوم والدفاع (الجهاد) . وتتوزع مدارس الفقه بين أصحاب الحديث (مالك بن أنس . أبو سفيان الثورى . أحمد بن حنبل . داود الظاهرى) وهم يقدمون الخبر على القياس فى الجلى والخفى . وأصحاب الرأى وهم أصحاب أبى حنيفة النعمان ابن ثابت وهم يقدمون القياس الجلى على أخبار الآحاد . وقد سارت مدرسة الرأى إلى جوار مدرسة الحديث جنباً إلى جنب ، وقد انتهى خلافهما عندما جاء الشافعى فصهرهما فى مفهوم واحد على أساس أن (الرأى والحديث) معا يمثلان أساس الفقه ، والفقه فى الدين معناه تفهم أحكامه ومعرفة أوامره ونواهيه

سواء كانت تتعلق بالعقائد أو العبادات أو غيرها (من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين) وقد جعل العلماء لكل قسم من أحكام الدين اسماً خاصاً : (العبادات — المعاملات — الأحوال الشخصية — المواريث — والعبادات خمس : الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج)

ويختلف مفهوم الفقه عن مفهوم الشريعة ، فالفقه هو العلم باحكام الشريعة التى تتناول أحكام الإنسان وتصرفاته سواء فى العبادات أو المعاملات فهو مستنبط بالرأى والاجتهاد .

أما الشريعة فهى كل ما شرعه الله لعباده من الدين والأحكام ، فهى فى الإسلام تشمل كل ما جاء فى القرآن وعن الرسول من ناحية ما يجب أن يعتقد فى الله وذاته وصفاته وصلته بالعالم (وهو ما يسمى بعلم التوحيد) وأحكام الحل والحرمة ومنها إحلال البيع وتحريم الربا ومنها تهذيب المرء لنفسه وأهله وأولاده وما يجب أن يكون عليه من سلوك (الأخلاق) فشريعة الإسلام هى الأصول الثابتة التى لا تتغير من الإسلام وهى ملزمة لأنها من صنع الله . والفقه الإسلامى هو الجهد الإنسانى لمطابقة الفروع لتطورات الحياة ، ويرى الفقهاء الأعلام أنه لايوجد وجه لتوحيد هذه المذاهب وجعلها مذهباً واحداً لأنها جميعها ثروة فقه إسلامية ولا يصح أن تلغى هذه الثروة ، والقضـاء على هذه المذاهب بدعوى توحيدها لا يتفق مع المصلحـة العلمية ولا مع المحافظة على تراثنا الفكرى . ويرى العلماء أن يدرس الفقه الإسلامى دراسة حرة خالية من التعصب لمذهب وأن تدرس قواعده مرتبطة بأصولها من الأدلة وأن يكون الغاية من هذه الدراسة عدم المساس بالأحكام المنصوص عليها فى الكتاب والسنة والأحكام المجمع عليها والنظر فى الأحكام الاجتهادية لجعلها ملائمة للعصور والأمكنة والعرف وأمزجة الأمم .

والفقه نوعان : فقه الأصول وفقه الفروع ولكل منهما كتب تهتم به وتبحث عنه ، ويقوم فقه الأصول على معرفة القواعد الكلية المشتملة على ابراز الشريعة وحكمها والنظر فى المبادىء العامة ودراسة النظريات الفقهية

الجامعة التى يتفرع منها أحكام الجزئيات فى شتى أنواع الحياة ، أما علم الأصول فهو الذى يبحث فى الأدلة الشرعية وفى طرق استنباط الأحكام منها .

ومن المسلمات أن الفقه الإسلامى يحوى فى تراثه القديم كنوزاً من العلم والمعرفة والبحث ، هذا التراث يتطلب إحياءه للإفادة منه والتأثر به بمحاولة استنباط نظريات ومبادىء عامة وتحقيق ونشر ما كتبه فقهاء الإسـلام من أبحاث فى محاولة استنباط نظريات ومبادىء عامة بما يتفق وأوضاع المجتمع المتطورة فى نطاق من الفهم السليم والأسس الصحيحة للتفسير والاجتهاد والاستنباط . وقد اتفقت كلمة المشرعين على أن أصول الأحكام هى الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وأن الأحكام الواردة فى القرآن والسنة أكثرها أحكام كلية ، وقد واجه الأئمة بعد الفتوح حالات كثيرة لم تكن معروفة فى جزيرة العرب ، ففى مصر واجه الإمام الشافعى مشاكل الرى الناشئة عن النيل فضلا عن مشاكل المعاملات والجنايات ، وفى العراق واجه أبو حنيفة وتلميذاه أبو يوسف ومحمد مسائل الرى الناشئة عن دجلة والفرات ، وهذه هى مرحلة الاجتهاد الواسعة العريضة ، فلما تم انضباط المذاهب المختلفة أصبح مجال الاجتهاد أضيق مما كان عليه من من قبل لأن المسائل والقضايا عرضت على المجتهدين السابقين وفحصوها واجتهدوا فيها وأدلوا بحججهم وبنوا المذاهب على أسس وأصول معينة حتى قل بعد ذلك من قصد إلى الاستقلال بالاجتهاد فكان معظم المجتهدين مقيدين بمذهب واحد يتبعونه ويفتون على مقتضاه ، وقد شاع مبدأ التقليد بين عامة المسلمين بعد قيام المذاهب الأربعة وخاصة بعد نكبات التتار وحملاتهم المتوالية فقد انطوى العلماء على تراث المتقدمين وضعفت همتهم عن التجديد فيه وهذا مايسمى بإقفال باب الاجتهاد حيث أصبح المحددون مجتهدى فتوى ، ومجتهدى مذهب لا مجتهدين بصفة عامة . ولا ريب أن ما قدمه الفقه الإسلامى للبشرية فى مجال تفسير الشريعة ليعد من الذخائر التى لا تقدر بثمن وهى . ليست ملكاً للمسلمين وحدهم ولكنها ملك لكل رجال القانون والتشريع فى العالم . وقد اعترف كثير من الباحثين الغربيين الذين أتيح لهم الاتصال بهذا الفقه — بعظمة هذه الثروة التى لا مثيل لها .

ولقد تبين أنه ما من أمة عنيت بلغة القانون مثل عنايتنا ولا اشتغلت به مثل اشتغالنا حتى صار لدينا علم خاص بتنظيم لغة القانون وبيان ما يفند كل كلمة فيه وكل حرف واحد منه وما يفهم منه وما ينتج عنه وهو علم الأصول ، ومع ذلك فان من بيدهم أمر وضع القوانين لا يعرفون علومنا ولا وقوف لهم على فقهنا . والفقهاء العالمون منا لا خبرة لهم بوضع القانون ولا مقدرة لهم عليها ، لذلك كانت الهوة بين تشريعنا القومى (الفقه) وتشريعنا الرسمى (القانون) والحق إننا نملك ثروة تشريعية ليس لها مثيل ونسأل الناس قانوناً ، أين هذه الثروة من الحقوق الرومانية والحقوق الفرنسية . ومن شك فليرجع إلى هذه المراجع :

المبسوط	: للحنفى
المحلى	: لابن حزم
المجموع	: للشافعى
المغنى	: للحنبلى
أعلام الموقعين	: لابن القيم

الفصل الرابع

الدعائم الثلاث

سياسية واجتماعية واقتصادية

يقوم النظام الإسلامى على دعائم ثلاث : سياسية واجتماعية واقتصادية :

١ — النظام السياسى الإسلامى :

إن الإسلام دين ودولة ، وإن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن رسولا فحسب وإنما كان حاكما ورئيساً لدولة . ولم يكن الإسلام مجرد نظام من العقائد والعبادات بل هو مدنية كاملة . يقول هاملتون جب : « ليس الإسلام ديناً بالمعنى المجرد الخاص بل هو مجتمع بالغ تمام الكمال يقوم على أساس دينى ويشمل كل مظاهر الحياة الإنسانية ، وهو مجتمع لا تزال تتردد فى صميمه بكل قوة هذه الفكرة والحق أن نمو هذه الفكرة فى الإسلام فاق كثيراً ما وصلت إليه فى أوربا من متانة الصلة بين الحكومة والحياة الدينية والاجتماعية التى كانت ركناً أساسياً من فكرة المسلمين عن نظام العالم حتى كان اضطراب هذه الصلة من أكبر أسباب الأزمة الحديثة فى الإسلام » ولاريب أن الفكر السياسى الإسلامى بحسبانه جزءاً من الشريعة الإسلامية قائم على التكامل مع الاقتصاد والاجتماع ، والأخلاق قاسم مشترك أعظم . فالسياسة فى النظام الإسلامى تقوم على الشورى والمساواة والإخاء والملكية الفردية حيث لا محل للعصبية أو الوراثة أو القوة ، وتتمثل الخطوط العامة للفكر السياسى الإسلامى فى :

(أولا) تقرير استقلال الإنسان فى عقيدته وتفكيره وشخصيته ومعيشته مع توجيه الاهتمام إلى جوهر الإنسان من روح وعقل وخلق وفضيلة .

(ثانياً) حق المساواة فى الإنسانية (وكانت المجتمعات تقوم على فوارق الشرف والضعة والغنى والفقر) والقضاء على النظام الطبقى ، والاستعلاء على المنافسات الجنسية والشعوبية .

(ثالثاً) صيانة حقوق المرأة وإعطائها الحق فى المشاركة بالرأى فى الشئون العامة ولم تقتصر الشورى على الرجال قانوناً .

(رابعاً) رد الاعتبار الانسانى إلى الطوائف المستضعفة ، والقضاء على الرق بأسلوب تدريجى دون حرمانهم من الإسهام فى الرأى والشورى .

(خامساً) إقرار الملكية الفردية بشرط أن تكون خاضعة لمطالب الحياة الاجتماعية .

(سادساً) حرية الفكر والعقيدة ، بحيث تحول تلك الحرية دون تسلط فرد أو جماعة **(لا إكراه فى الدين)** وقد أطلق الإسلام الفكر من عقاله ودعاه إلى التدبر . ولكل إنسان أن يعتنق ما يشاء وليس لأحد أن يحمله على ترك معتقده .

(سابعاً) حق التمتع بحياة اجتماعية صالحة يتوفر فيها العدل و تسود الشورى وتنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

(ثامناً) حرية اختيار الحاكم ومناصحته وتنحيته إذا أخطأ وحق السعادة للامة وحدها .

(تاسعاً) إقامة مبادىء الشورى والعدل والأخوة : (مبدأ الشورى) إدارة الناس أمورهم بأنفسهم ، (مبدأ العدل) إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل (مبدأ الأخوة) : إنما المؤمنون إخوة .

(٢)

يعنى مبدأ الشورى فى النظام السياسى الإسلامى : (تبادل الرأى) والتفكير الجمعى فى معالجة المشاكل فى الحياة السياسية ، ويمثل مبدأ الشورى من الوجهة السياسية « طلب نصح ومشورة أهل الحل والعقد » يقول ابن تيمية : إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يكتفى بتطبيق مبدأ الشورى فى جميع قراراته فحسب ، وإنما أكد عليها كمبدأ أساسى من مبادئ نظرية الحكم . ويجعل الإسلام لنظام الشورى أهمية كبيرة لسعادة المجتمع . وتقوم نظرية

الدولة حول توفير الأمن والاستقرار والسعادة للأمة مع خاصية إعطاء الحرية للأفراد للتعبير عن آرائهم .

(٣)

قدم النظام الإسلامى السياسى إلى الفكر الإنسانى خمسة مبادىء هامة :

العدالة الاجتماعية والمساواة أمام القانون وتكافوء الفرص السياسية ، تكافوء الفرص الاقتصادية ، مبدأ الأغلبية . كما قدم عديداً من النظريات الموسعة منها عقد التنازل عن الحق الذى سبق المسلمون به روسو ولوك ونظرية العمران فى منشأ الدولة لابن خلدون ، ونظرية القوة لابن ماجة ، ونظرية السيادة للفارابى ونظرية التطور للغزالى . كذلك أعلن النظام الإسلامى حرية الفكر فى إطلاق العقل الإنسانى من عقاله ودعا إلى نبذ كل ما لا يقبله العقل حيث لا يؤمن المسلم بشىء إلا بعد تفكير واقتناع عقلى . وقد استثار القرآن الكريم تفكير الناس وأيقظ عقولهم ودعاهم إلى التفكير فى خلق أنفسهم وفى مخلوقات الله وفى خلق السموات والأرض ، كما عاب القرآن على الناس أن يعطلوا تفكيرهم أو يقلدوا غيرهم أو يتمسكوا بالعادات والتقاليد دون تفكير فيما يقبلون أو يتركون . وأول ثمرة لحرية الاعتقاد والفكر عند علماء المسلمين هى الاجتهاد فى فهم نصوص القرآن والسنة الصحيحة واستنباط الأحكام الشرعية من هذه الأصول . وقد كانت دعوة القرآن للباحثين أن يستعملوا العقل والبرهان دون الاعتماد على التقليد وأن يرجعوا إلى المصادر الأصلية . ولم يحدث أن وقفت نصوص الإسلام حائلا دون تقدم العلوم والمعارف ، وليس فى الإسلام معركة بين الدين والعلم أو قضية تستعصى على التفاهم والمصالحة .

(٤)

يسود الفكر السياسى الإسلامى مبدآن أساسيان :

أولا : أن المجتمع ضرورى لدوام حياة الأفراد .

ثانياً : أن المجتمع لا يمكن أن يستقيم بدون وجود سلطة يلقى

عليها مسئوليته لتحقيق التقدم والاستقرار . أى وجود الدولة بوصفها القوة المنظمة لحياة الإنسان فى المجتمع .

والدولة فى النظام الإسلامى تقوم على القانون الإسلامى (الشريعة) والقوانين المنظمة للمجتمع لا يمكن أن تكون فعالة إلا إذا اكتسبت صفة التطبيق ، وقد أقر مبدأ مراقبة الدولة لسلوك الأفراد لتحقيق استقرار وسيادة وحدة الأمة بأجمعها ومسئولية الحفاظ على التعاليم والأهداف السامية . ويعتبر القرآن « بوصفه المصدر الأساسى للشريعة » العدالة شرطاً أساسيا ويقر النظام الإسلامى مبدأ أن السعادة تظل ملازمة الأمة ما بقيت تحكم بالحق والعدل . ويضم مفهوم العدالة فى الشريعة الإسلامية كل جوانب الحياة : اجتماعية واقتصادية وسياسية وقانونية . ويقول ابن خلدون أن الدولة التى تقوم على العدل لها أن تأمل فى البقاء . وقد قدم الفكر السياسى الإسلامى نظرية (الكفاية) التى تقوم على أساس السماح للذين تجتمع فيهم خصائص الدراية فى الحياة السياسية والمسئولية والاخلاص وغيرها بالأمانة إلى الأمة . كما أدرك الفكر الإسلامى السياسى الفصل بين السلطات قبل أن يدركه الفكر الغربى بزمن طويل . ولقد قدم الإمام الغزالى نظرية التطور التى صاغها فى كتاب (إحياء علوم الدين) فقد أشار إلى أن الإنسان قد خلق بطريقة خاصة بحيث يظل بحاجة إلى تعاون الآخرين ، وإن من طبيعة الأشياء أن يكون التعاون قائماً بين عدد كبير من الأفراد الذين لابد أن يختص كل منهم بحرفة أو صناعة ما ، وإن هذا التعاون بين الجماعات لابد أن يؤدى إلى التطور وإلى قيام الفنون والصناعات الجديدة .

وقد سبق الغزالى بذلك كل من تكلم عن الفلسفة السياسية من المؤلفين الغربيين ، ويمكن القول بأن الغزالى أول فليسوف سياسى يطبق نظرية التطور على السياسة وقد تقدم بذلك وسبق بحوث سبنسر وهكسلى التى جاءت بعد ذلك بنحو ثمانية قرون .

وتعتبر دراسة الماوردى وتحليلاته عن دور المسئولية والمسئولين والعلاقة بين الراعى والرعية والحاكم والمحكوم من الدراسات الهامة الدقيقة فى توضيح معنى المسئولية فى الحكم .

وابن جماعة أحد هؤلاء الباحثين وفى كتابه (تحرير الأحكام) : إن الدولة قد ظهرت فى البداية نتيجة استخدام القوة ، ويقول أن الدولة قد ظهرت عندما استطاع فرد ذو سلطان إخضاع الناس من حوله بالقوة والسيطرة عليهم شخصياً .

وقد ظلت نظريته قائمة حتى جاء ابن خلدون الذى أقام مفهوم الدولة على أسس (اجتماعية — سياسية) وبدرجة أكثر عمقا إذ ربط ابن خلدون منشأ الدولة والمجتمع ويرى أن حاجة الفرد إلى المجتمع ليست طبيعية فحسب بل ضرورية أيضاً . وتتمثل هذه القوة الضابطة بظهور شخصية لها من القوة الخارقة والشجاعة والحكمة ما يجعلها تمسك الأمور بيد حازمة . ويرى ابن رشد أن التنظيم فى الحياة السياسية أمر ضرورى ، وكما أن المجتمع ضرورى لدوام حياة الأفراد فإن الدولة ضرورية لدوام المجتمع .

(٤)

الحكم الإسلامى يقوم على أمرين : الشورى والعدل والحدود حقوق الله والقصاص حق الجماعة . وأبرز مقومات النظام الإسلامى أنه ربط بين السياسة والأخلاق كما ربط بين الاقتصاد والأخلاق وبين الاجتماع والأخلاق .

وتقرر الشريعة الإسلامية إخضاع أعمال وسلوك الإنسان للمقياس الخلقى للتمييز بين الأعمال القائمة على النفع والأعمال القائمة على الشر والضرر . وعن طريق هذا التمييز يمكن الوصول بالدولة إلى إسعاد المجتمع ودوام رقيه . وفى هذا يختلف النظام الإسلامى عن النظام الغربى الذى يفصل بين السياسة والأخلاق على النحو الذى رسمه ميكافيلى والذى أعلن تبريره لكل وسيلة توصلا إلى الغاية . وقدم السياسة على الأخلاق ودعا الدولة إلى أن تنفض يدها من مفهوم الأخلاق كلية .

وقد شدد الإسلام على الشورى (**وأمرهم شورى بينهم**) فالخليفة يمتاز بالشورى وأعماله كلها مقيدة بالشورى ، وقد دعا الإسلام إلى الشورى بوصفها مبدأ يجب تحقيقه ولكنه لم يضع نظاماً للشورى لأن النظام يختلف

باختلاف الأقاليم والبيئات . ولا يترك الإسلام أمر اختيار الحاكم إلى عامة الشعب بل إلى من يطلق عليهم أهل الحل والعقد الذين تتطلب فيهم شروط خاصة ، وكذلك شأن الشورى فليس أهل الشورى فى الإسلام عامة القوم . ولقد كان الرسول والخلفاء يستشيرون عناصر أو فئات معينة . فالشورى فى الإسلام ليست مسألة عدد كما هو فى مفهوم النظام الفردى . وليست كثرة العدد فى تقديره هى مناط الصواب ، فقد أبطل القرآن هذا الظن **(ولكن أكثر الناس لا يفقهون)**

(٥)

والدولة فى الإسلام : أساس ملازم للدعوة الإسلامية قائم لحمايتها تقوم الحكومة فيها على هدى من وحى هذه المبادئ ، ويكون لها حاكم يمثلها ويقوم على تنفيذ حكم الله فيها . والمبدأ الأساسى للنظام السياسى الإسلامى أن الأمر والتشريع لله خاصة لا يشاركه فيها أحد **(إن الحكم إلا لله)** فليس لأحد أن يأمر أو ينهى من غير أن يكون له سلطان من الله . وأن التشريع لله يستمده المجتهدون مما جاء به الرسول من كتاب وسنة .

وطابع التشريع الإسلامى التدرج : وإعداد النفوس التى تقبل أحكام التكليف بعد صقلهم بطابع الإيمان ، وعدم النص على خليفة معين يرجع إلى رغبة الرسول فى إفهام المسلمين بأن أمر اختيار الخليفة موكول إليهم .

وقد قام الإسلام على مبدأ الربط بين الدين والدولة ، وجاءت أحكامه شاملة لشئون الدنيا ومنها مشروعية الجهاد والجنوح للسلم وإبرام المعاهدات وإحكام علاقات الأفراد والجماعات من أحكام مدنية وقضائية ودولية ودستورية وتكوين الأسرة . قال الدكور فتزاجرالده : ليس الإسلام دينا فحسب ، ولكنه نظام سياسى أيضاً . وعلى الرغم من أنه قد ظهر فى العهد الأخير أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين فإن صرح التفكير الإسلامى كله قد بنى على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر . وقال جب : لقد استوجب

الإسلام إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين فى الحكم وله قوانينه وأنظمته الخاصة .

(٦)

والإسلام لا يقر الحكومة الثيوقراطية ، وحكومته ليست إلهية بل هى بشرية تخضع للنقد وتقبل الشورى والمطالبة بها ، ورأى الإنسان أو اجتهاده لا يلزم به إلا صاحب الرأى نفسه ، وإمام المسلمين هو بحكم نظام الإسلام من الخيرة بينهم إيماناً بالله ، ومعرفة بمبادىء الإسلام ، وأكثرهم تجنبا للظلم . وإحقاقاً للحق وإقراراً للعدل . والواقع أنه ليس فى الإسلام حكومة (ثيوقراطية) والتاريخ الإسلامى كله لم يعرف هذه الحكومة ، والإسلام يقيم نظام الدولة شاملا لجميع المواطنين ويجعلهم على قدم المساواة أمام القانون فى الحقوق والواجبات ، وهو يكفل حرية الاعتقاد والعبادة لجميع المواطنين .

(٧)

جمعت الشريعة الإسلامية بين العزائم والرخص ، ولم تتشدد فى المأكولات كاليهودية ولم تتساهل كالنصارى . أباحت ما فيه منفعة وحرمت الضار . وجعلت الجزاء مقتصراً على صاحب الذنب وحده ولم تجز ذبح البهائم لغير الأكل ولا إتلاف الأموال لأنه تبذير ، وأباحت للمظلوم أن يأخذ بحقه **(ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم)** .

وجوهر الحياة الفردية والاجتماعية فى الإسلام : هو الإيمان والعمل الصالح ، ودعوة الإسلام إلى الأخوة والتعاون على أن يقوم كلاهما على الفضيلة وليس على الأنانية ، وعلى المؤمنين أن يحب بعضهم بعضاً ويعطف بعضهم على بعض . وعليهم أن يهبوا طوعاً جزءاً من ثروتهم للصالح العام ، وعلى الحكام والقضاة أن يحكموا بالعدل ، وإذا تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله ورسوله . ويقوم الحكم على أساس المساواة بين الناس والتقسيم العادل للثروة ومنع الربا والاستثمار الظالم ومنع كافة أشكال التميز .

(٨)

تقرر الشريعة الإسلامية أن الحرب لا تشن إلا رداً للعدوان وحماية للمؤمنين من الظلم والاضطهاد . وتدعو إلى عقد المعاهدات السلمية حتى مع غير المسلمين إذا كان ذلك ضروريا لحقن الدماء .

ولم تدع الشريعة الإسلامية إلى شن الحرب مطلقاً لنشر الإسلام أو أظلم غير المسلمين واضطهادهم . وهى من ناحية أخرى تفرض معاملة إنسانية لمعالجة أسرى الحرب وقررت الشريعة الإسلامية أن على المسلمين أن يأخذوا حذرهم . وإذا ما أجبروا على الحرب وجب عليهم قبول التضحيات الجسام وأن يجدوا فى إلحاق الهزيمة بعدوهم من خلال عمل فعال . وتأمر الشريعة الإسلامية المسلمين بالقتال دفاعاً عن النفس وأن يوقفوا الحرب حالما يكف العدو عن القتال . والسماح بشن الحرب يتركز ضد المعتدين فقط دون إيذاء نساء أو أطفال أو شيوخ الدولة المقاتلة حتى يحملوا السلاح ، وعلى المسلمين أن يعدوا ما استطاعوا من قوة وأن يحتفظوا بقوة قتالية فعالة داخل البلاد وفى الثغور وعدد كاف من القطاعات على الحدود لمنع العدو من القيام بالاعتداء .

(٩)

أعلنت الشريعة الإسلامية المساواة بين الشعوب ووحدة الأسرة البشرية **(إن أكرمكم عند الله أتقاكم)** وقد وضعت القوانين العملية لوحدة الأسرة البشرية وهى تحريم العدوان سواء على حقوق الإنسان أو حقوق الشعوب ، كما أمرت بالتعاون على مافيه خير الإنسان وتقوى الله وحرمت التعاون على الظلم والعدوان . وقد قررت الشريعة الإسلامية أن يتعامل الناس على قدم المساواة فى الحقوق والواجبات . ففى الحقوق المدنية لهم حق التعاقد والتملك ، وفى الحقوق العامة لهم حق التعليم والعمل . والشريعة الإسلامية لها ميزان واحد يطبق على جميع الناس **(كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم**

أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا . وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا) .
ولقد قرر الإسلام أنه لا فضل لعربى على أعجمى ولا لعجمى على عربى ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر إلا بالتقوى . وكون الإسلام يقوم على المساواة المطلقة لا فرق بين هذا وذاك يعنى أن الناس جميعاً متساوون فى طبيعتهم البشرية وأن ليس هناك جماعة تفضل جماعة أخرى بحسب عنصرها الإنسانى وإنما تقوم على أمور خارجة عن طبيعتهم فى الكفاية والعلم والأخلاق والأعمال .

٢ – النظام الاجتماعى الإسلامى

من خلال التشريع الإسلامى الربانى المصدر الإنسانى الطابع قدم الإسلام نظاماً اجتماعياً كريماً سمحا يضع القواعد الطيبة لعلاقة الفرد بالمجتمع والمجتمع بالفرد وعلاقة المرأة والرجل . وعمد إلى دعم الوحدة الأولى الأساسية وهى الأسرة فأقر نظام الزكاة ونفقات الأقارب والفقراء وهما النظامان الإنسانيان الاجتماعيان اللذان حققت بهما الشريعة الإسلامية كفالة الغنى للفقير حيث لم يترك الغنى لجشعه أو الفقير لبؤسه .

كذلك فقد أقام فكرة الفرد فى إطار المجتمع (ولم يذهب مذهب من اعطوا الفرد الاهتمام بلا حدود ، كما أنه لم يذهب مذهب من أفنوا صورة الفرد فى المجتمع) ولما كان أفراد المجتمع هم نتاجه فى نفس الوقت وكلهم تجمعهم دعوة الله فإن وحدة الهدف أمر يأتى بلا اجتهادات داخلية فى المجتمع ويتم الترابط بين المؤمنين ويتصرفون فى أعمالها تلقائياً تصرف رجل واحد . وقد انفرد الإسلام بأن رعى الفرد وكرمه فى إطار المجموعة حين ركز على ضمير الفرد المسلم وحمله منفرداً مسئولية ارتقاء سلم الكمال (**ولا تزر وازرة وزر أخرى**) و (**كل امرئ بما كسب رهين**) والبناء الإسلامى مصبوب فى لبنات قوية فى تكوينها الداخلى مترابطة فى تجمعها بلا اختلاف كما هو شأن الجدار المرصوص ، فإن النتيجة الفردية هى القوة المنيعة . وقد عمد

النظام الاجتماعى الإسلامى على دعم علاقة كريمة طيبة بين الرجل والمرأة ، حيث تقضى الشريعة الإسلامية بأن الرجل والمرأة يكملان بعضهما البعض **(بعضكم من بعض)** — وهو ما يختلف عن مفهوم الفكر البشرى الذى يرى أن كلامن الرجل والمرأة صورة طبق الأصل للآخر ، وطبقاً لنظرية الشريعة يقتضى أن تختلف دوائر عمل الرجل عن دائرة عمل المرأة ، ولذلك قررت الشريعة الإسلامية من حيث المبدأ أن مجال عمل المرأة هو البيت ومجال عمل الرجل هو خارج البيت . وهو ما يختلف مع نظرة الحضارة الحديثة التى ترى أن يعمل كل من الرجل والمرأة فى مجال واحد بدون تمييز أو تفريق . والمعروف أن البلدان الغربية قد مارست من نحو قرن من الزمان المساواة بين الجنسين وبالرغم من مرور المدة الطويلة لم تتمكن المرأة الغربية من الحلول محل الرجل فى أى مجال من مجالات اختصاصه . وأجريت دراسات كثيرة فى البلاد الغربية والولايات المتحدة بصفة خاصة توصلت إلى صحة وجهة نظر الشريعة الإسلامية إزاء علاقات الرجل والمرأة ، فقد أكدت هذه الدراسات بأسلوب قطعى أنه لا توجد هناك فروق سيكلولوجية فقط بين الرجل والمرأة فحسب ، بل إن هناك فروقاً بيولوجية حاسمة تميز بينهما . وهما طبقاً لتصميم كل منهما الطبيعى لا يصلحان لعمل واحد ، وفى نفس الوقت الذى قرر فيه وظيفة المرأة ومهمتها الطبيعية أعطاها حقاً كاملا فى أن تزاول التجارة والصناعة والزراعة وأن تتولى العقود والمعاملات وأن تملك كل أنواع الملك وأن تنمى أموالهـا . وقد أقام العلاقة بينها وبين زوجها على أساس الحب والوفاء والرحمة والإحسان . وجعل هذه القيم فوق الأسباب المـادية والجنسية وغيرها مما يعتبرها الفكر البشرى هى وحدها أساس العلاقات .

(٢)

ولقد كان النظام الإسلامى الاجتماعى منصبا على تحقيق السعادة النفسية والطمأنينة الروحية وحياطة المجتمع بكافة الوسائل التى تكفل الحرية والعدل والرحمة وقد وصل النظام الإسلامى فى ذلك إلى ماعجزت عنه الأيديولوجيات والنظم البشرية التى ما كان لهـا أن تستوعب أسرار الإنسان وعواطفه ومشاعره التى استوحاها واستوعبها التشريع الربانى .

ويقوم بناء المجتمع فى مفهوم الإسلام أساساً على وحدة الفكر وفق مفهوم عقلى وروحى مشترك ، فقد حقق الفكر الإسلامى صهر جميع أفراد المجتمع فى بوتقة واحدة ، بالرغم من تباين أصولهم واختلاف جنسياتهم وتمكن من صهر مفاهيمهم وثقافاتهم وفلسفاتهم فى إطار التوحيد . وأقام بناء كاملا قوامه مزاج نفسى عام جامع ومن ثم تكونت وفق هذا المفهوم وعلى أساسه حضارة لها طابعها الذى يتسم بالتكامل والوسطية ، تمثل فكرة التقدم ركنا أساسيا فيه بمفهومها الجامع بين التقدم المادى والروحى معاً . ويقوم المجتمع الإسلامى على أساس الحب والتكافل والإخاء ويتمثل تكوين الفرد ليكون لبنة صالحه فى بناء المجتمع . لقد حرصت الشريعة الإسلامية على إعداد هذا الإنسان المستخلف فى الأرض ليكون أول وحدة من وحدات المجتمع : هى وحدة الأسرة ، فبناء الإنسان هو هدف كبير ، أساس هذا البناء . ويقوم على أن يصبح الإنسان وله شخصيته الخاصة وهى فى نفس الوقت لبنة فى بناء المجتمع ويتحقق هــذا البناء فى المجالات الثلاثة : الجسم ، والعقل ، والروح .

ويقوم ذلك أساسا على مبدأ التوافق بين الفردية والجماعية .

فالمجتمع فى خدمة الفرد والفرد فى خدمة المجتمع وكلاهما يتكاملان .

كذلك فإن الشريعة الإسلامية تقيم منهج الحياة فى المجتمع على التقاء عاملى الروح والمادة وتكاملهما وانصهارهما ، فلابد من جهد حيوى قوامه الحركة والعمل مرتبط فى نفس الوقت بإيمان راسخ بالله تبارك وتعالى ، ومن هنا يجرى منهج العمل على أساس القيم الاخلاقية .

وقد أقام النظام الإسلامى قوانين تطوير المجتمع البشرى الإسلامى ، فالفقهاء يمثلون المجتمع بالكيان الإنسانى الذى يعمل برئاسة القلب ، ويكون الأعضاء فيه بمثابة دعائم هذا المجتمع .

وقد التمس الفكر الإسلامى مفهوم قيام المجتمع ونموه وضعفه وسقوطه من القرآن الكريم الذى قدم سنن الأمم والجماعات والحضارات فالمجتمع

البشرى يتطور من البداوة إلى الملك إلى الحضارة إلى الاضمحلال ، ثم يسقط أو يعود إلى التماس أصوله الأصيلة مرة أخرى لينمو من جديد .

وقد جاء نظام الإسلام عقيدةتوازن موازنة سوية بين الفرد والجماعة ، حيث يقوم التكافل الاجتماعى على أساس الأخوة الإسلامية ، وهو طراز فذ من التعاطف الإنسانى : جب العنصرية ، وقضى على التفرقة الطبقية وحرر العقيدة من التعصب المقيت وكفل للمرأة حقوقها الاجتماعية والاقتصادية وعالج سوء توزيع الثروة معالجة عادلة تحول دون تكدسها فى يد فرد أو أفراد قلائل . وهو نظام ينمى نشاط الفرد وميله الغرزى للمبادرة والإبداع كما يقيم التنافس على أساس القدرة والعدالة معاً . وقد كشفت تجربة الحكم الإسلامى فى صدر الإسلام نجاح هذا المنهج الباهر فى إقامة مجتمع متوازن تتكيف فيه إرادة الفرد مع صالح الجماعة حيث تكفل فيه الجماعة للفرد حقوقه وتفرض عليه واجباً يقوم فى الدرجة الأولى على نقاء الضمير والاخلاقية السلوك اللذين تحتمهما عقيدة الوحدانية وشريعة الإسلام . ويقرر النظام الإسلامى : قيام التوازن بين الفرد والجماعة ، وإقامة التكافل الاجتماعى على أساس الأخوة هو طراز من التعاطف الإنسانى استطاع أن يقضى على العنصرية والتفرقة الطبقية ، كما حرر العقيــدة من التعصب ، وعالج سوء توزيع الثروة معالجة عادلة تحول دون تكديسها فى يد فرد ، وهو فى نفس الوقت لا يحول دون نشاط الفرد وميله للإبداع بل يفتح مجال التنافس على أساس القدرة والعدالة معاً . ومن شأن هذا النظام أن يحقق خلق مجتمع متوازن تتكيف فيه إرادة الفرد مع صالح الجماعة ، فبينما تكفل الجماعة للفرد حقوقه تفرض عليهما معاً واجباً يقوم فى الدرجة الأولى على سلطان الضمير وقانون الاخلاق اللذين يجمعهما هذا التوازن بين الفرد والجماعة . وهذا النموذج هو الذى شقيت البشرية دون أن تصل إليه حتى إقامته الشريعة الإسلامية . ويقوم مفهوم المجتمع الإسلامى على أمرين :

١ — التعادل بين ثنائية الفرد نفسه ، وبين الفرد والفرد من ناحية أخرى .

٢ — التوازن بين الفرد والمجتمع . فالفرد يتكون من جانبين متقابلين أو متنازعين : يتكون من الحكمة التى توحى إليه بالاعتدال ومن الهوى

الذى يوحى إليه بالتطرف ، ويتكون من عقل وجسم وكل منهما له اتجاهه وميوله ، حيث لم ينكر الإسلام اتجاها من هذين الاتجاهين ولم يرفضه بل عمل على التوفيق بينهما وكفالة التوازن بينهما .

(وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا) وشريعة الإسلام تقر طبيعة الإنسان على حقيقتها وفطرتها : مادية وروحية ، وواقعية ومثالية . وبهذا لا تحول بينه وبين متاع الحياة المادى ، ولكنها تحوطه بالاعتدال ودون أن ينتج عنه عدوان على حق الآخرين ودون أن يتخذ الإنسان ما يحصل عليه من جاه ومكانة وسيلة للظلم أو العدوان أو الإفساد فى المجتمع . هذا بالنسبة للفرد . أما فى دائرة المجتمع ، وعلاقة الفرد بالفرد فقد اقرت شريعة الإسلام نظام الأسرة ، وهى أصغر وحدات المجتمع حيث يقوم على أساس الزواج بإشراك فردين (فى حياة واحدة) وهو نظام لا يقضى على فردية الرجل والمرأة ولا يطلب صهر أحدهما فى الآخر بل يستبقى الخصائص الفردية لكل منهما دون أن تذوب أو تفنى خصائص فرد فى آخر . وحيث يقوم التعادل بين الطرفين بعيداً عن طغيان أيهما أو إذلاله . وقد جعلت الشريعة للزوجة حقوقاً وواجبات **(ولهن مثل الذين عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة)** وحيث تكون المماثلة قائمة تأتى هذه الدرجة ممثلة فى القوامة : **(الرجال قوامون على النساء)** وليست هذه القوامة – كما يقول الدكتور محمد البهى – : سلطة وسعادة إنما هى توصية وقيادة . ولم تكن فى جانب الرجل إلا لأن الرجل بحكم تكوينه هو صاحب المسئولية الخارجية حيث لا تستطيع المرأة بحكم طبيعتها أن تقوم بها . ولما كانت طبيعة المرأة أن تحمل وتلد ، وليس لها تفرغ الرجل للقيادة كان خصيصة القوامة بوصفها السعى لحفظ حياة الأسرة وصيانتها أمراً يجب أن يتكفل به الرجل . وقد أقرت الشريعة الإسلامية فى هذا الصدد عدة أمور :

١ – التوازن بين الأسرة الصغرى والأسرة الكبرى **(وبالوالدين إحسانا وبذى القربى)**

٢ – معاملة ذوى القربى .

٣ – القرابة البعيدة : على أساس التعاطف والتراحم **(وآتى المـال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين)**

٤ – ومن يتصل بالاسرة **(إخوانكم خولكم ، أطعموهم مما تطعمون وألبسوهم مما تلبسون)**

وينظم المجتمع الإسلامى قواعد سلوكية: دينية وخلقية وتشريعية واجتماعية كأداة ووسيلة للضبط الاجتماعى وتضع القواعد فى العلاقة بين الفرد والمجتمع ، تستهدف خلق التوافق بين الفرد والجماعة ،

(٢)

فى النظام الإسلامى : يتكامل بناء الفرد والجماعة والأسرة . والحضارة فى مفهوم النظام الإسلامى أداة لخدمة الإنسان تغطية حاجاته وخدماته دون أن ينفصل فى ذلك عن الالتزام الاخلاقى والإيمان بالجزاء الأخروى ، ومن هنا فإن الفرد المسلم يؤمن بالاعتدال والتوسط فى مزاولة الحياة ، فى توازن يستهدف المحافظة على الكيان الإنسانى من أن تدمره الرغبات ، ووفق انسجام بين الفرد والمجتمع ، ويعطى مفهوم الإسلام القدرة القادرة للفرد على تخفيف انحراف المجتمع أو فساد الحضارة ، والمحافظة على كيانه الإنسانى من أن يدمره إطلاق الغرائز ، ولم تحرم الشريعة الإسلامية الزينة ولا المتعة ولـكنها أباحتها فى حدود الضوابط القائمة لحماية الفرد والأسرة والمجتمع ، وقد جعلت للآباء مسئولية كاملة على أبنائهم وأهليهم ، فهى تدعو إلى الاقتصاد فى النفقة والاعتدال فى الممارسة الاجتماعية والمادية مع حث على الادخار دون الاسراف . ومن شأن هذا أن يحقق توجيه العمل إلى الله ، والانتقال من أنانية الفردية إلى انفاق الجماعية والاستعلاء على الهنات والاسواء . ومن هنا فإن أبرز معانى الإنسان العليا هى الإيمان بالقيم الأخلاقية العليا والإحساس بالتضحية بالنفس فى سبيل المجموع ، وتقدير قيم الشرف والفضيلة والاستعداد للجود بما فى اليد تطلعاً إلى جزاء الله تبارك وتعـالى .

ربط النظام الإسلامى بين الفرد والجماعة والجماعة بالفرد وحدد العلاقة بينهما ، فالفرد للجماعة والجماعة للفرد ، وقضى على الإفراط والتفريط فى الفردية والجماعية . وأقام مفهومه على المنزلة بين المنزلتين ، فالفرد له حق وعليه واجب نحو فرديته ومجتمعه سواء بسواء فهو يتكامل فردياً ويعمل اجتماعيا ويرعى نفسه ويكون مسئولا عن رعيته ويشاور الجماعة فى الأمر ، وإذا عزم عند الضرورة توكل على الله ، وله حق الكسب والتملك والتمتع بالمال ، ولكن عليه أن يؤدى الزكاة والصدقات ، حتى لا يدخر رأس مال كبير ، وبعد موته يقسم ماله بين الورثة ولا يبقى شىء جدير بأن يسمى (رأس المال) ولا ينسى نصيبه من الدنيا : العلم ، والرياضة ، والغذاء . وحينما تستدعيه حاجة المجتمع فإنه يقدم هذه النفس إلى التضحية مؤمنا بأن التضحية حياة له ، وأن الهروب منها معناه القاء نفسه بيده إلى التهلكة ، ومن ناحية أخرى فإن من قتل نفساً بريئة بغير حق فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً . فالمسلم فرد فى المجتمع ، ومجتمع فى الفرد ، لأنه يكون دائماً مع عائلته وعشيرته ومع ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ومع الشعب فى الرأى والحكم والدفاع والتعمير والاصلاح (عن صلاح الدين السلجوقى) على هذا المفهوم قام النظام الإسلامى الاجتماعى : وبنى على مقومات العلم والفضيلة والحق والخير « فالفرد مقوم للمجتمع ، والمجتمع محصل للفرد ، فإذا لم يكن هناك فرد لا يوجد حق ، وإذا لم يكن مجتمع لا يتحقق واجب ، والإنسانية تطير بجناحين ، جناح الحق وجناح الواجب ولا يمكن أن تطير بجناح واحد ، لأن الفرد المندمج فى المجتمع أجير مثقل بالواجبات ومسلوب الحقوق وليس من المتوقع أن يكون حراً فى تصرفاته أو أن يكشف عن سر أو يبتكر أمراً ، أو يقود إلى حق أو خير » وبذلك أكدت الشريعة الإسلامية الوسطية بين الفرد والمجتمع ، والجمع بين الحق والواجب .

ويقوم النظام الإسلامى على أن هناك تفاعلا دائماً بين الفرد والمجتمع ،

فى كل حركة من حركات التاريخ كلاهما يأخذ ويعطى حيث يكون دور المجتمع واضحا مرة ، ودور الفرد بارزاً مرة أخرى ، والتفاعل موجود فى جميع الحالات دون إلغاء دور الفرد الممتاز فى التوجيه والقيادة ، ودور جيشان المجتمع فى سبيل التماس إرادة التغيير على يد فرد ممتاز .

ويقر النظام الإسلامى الاجتماعى النظرة القائلة بأن تنسيق الفرد والجماعة يتم عندما يتحقق عاملان هامان :

أولهما : أن تكون البيئة مؤاتية مثمرة لكل الحوافز الفردية .

ثانيهما : أن يسود الإيثار نوازع الأفراد فى مجتمع ينشر الحياة الكريمة . فالإنسان مهما تبدت نزعته الفردية لا يستغنى عن الآخرين حتى يكتمل له التعبير عن ذاته ، لا يعيش فى فراغ ولا يكتمل له الإحساس بذاته إلا فى محيط اجتماعى يدرك فيه حاجته إلى غيره .

(٤)

أقر النظام الإسلامى للإنسان خمسة حقوق :

حق الحيـــاة ، حق الحرية ، حق العـــلم ، حق الكرامة ، حق التملك . ثم نظر إلى الذين تحول ظروف الحياة دون تمتعهم بها فاعتبر المجتمع هو المسئول عن تحقيقها ، ومن هنا انبعثت فكرة التكافل الاجتماعى ، وهو فى مفهوم الإسلام شامل لكل النواحى المـادية والمعنوية .

ويبدأ مبدأ التكافل فى الإسلام من قول القرآن الكريم : **(إنما المؤمنون إخوة)** وهو تكافل أدبى وعلمى وسياسى ودفاعى وجنائى واخلاقى واقتصادى وحضارى ومعاشى (على حد تقسيم الدكتور مصطفى السباعى) وجعل الفئات التى يضمها التكافل : الفقراء والمساكين والمرضى والعميان والمقعدين والشيوخ والمشردين واللقطاء واليتامى والأسرى، وقد نظم لذلك قواعد المساعدة والضيافة والمشاركة والإسعاف والتمريض ، وجعل الزكاة المصدر الأكبر للتكافل .

(٥)

الأسرة فى النظام الإسلامى هى الوحدة الأولية للمجتمع والوسيط الأول بين الفرد والمجتمع ، وهى نقطة التحول من المجتمع إلى الحضارة لأنها تقوم بأول عملية اجتماعية ، وقد رسم هذا النظام من الأسس للروابط بين المرأة والرجل ما يكفل سلامة بناء الأسرة وقيام كيان المجتمع ، وهى فى مفهوم الإسلام تقوم على أساس التوازن والتكامل ، فكل من الرجل والمرأة يتولى عملا مستقلا ولكنه فى نفس الوقت يتكامل مع عمل الآخر فكلاهما يقيمان معاً صرح الأسرة . وتستمد الشريعة الإسلامية نظام الأسرة من القرآن الذى اعطى المرأة من الإرث نصف ما أعطى الرجل ، لأن المرأة عادة تعيش فى كنف الرجل ولا تحتاج إلى نفقات مثله . وفى مفهوم النظام الاجتماعى أن تتعلم المرأة فى حدود وظيفتها ومهمتها وأن يكفل لها عقد الزواج حقها قبل الزوج وأن تتاح لها فرصة الطلاق عندما تصبح الحياة الزوجية غير صالحة . وهى من الناحية القانونية حرة فيما تملك من مال وعقار لا يمنعها مانع من التصرف بأى نوع من التصرفات .

٣ – النظام الاقتصـــادى الإسلامى

يتميز النظام الاقتصادى الإسلامى بأسس وعلاقات وقواعد تختلف اختلافا واضحاً عن النظامين اللذين تراوحت بينهما البشرية ، وهما الرأسمالية والشيوعية . فقد قدم نهجاً جامعاً متكاملا يتميز بالأصالة ويتصل بالفطرة ويحقق سلامة السعى فى الحياة وبذلك يقضى على الصراع الاقتصادى الذى عرفته المجتمعات لانتسابها إلى هذه النظرية أو تلك مما عرف بنظرتى أرسطو وأفلاطون فى الفكر اليونانى أو الرأسمالية والشيوعية فى العصر الحديث . وقد استطاع بهذا المنهج حجب عيوب هذه النظم وتقديم خير ما تحتويه تحت مظلة أساسية هى الإيمان بالله والرحمة والإخاء وإقامة المجتمع الربانى ، الذى تتقارب طبقاته وتلتقى فى وسطية ليست شديدة الغنى وليست شديدة الفقر .

ولقد اتخذ النظام الإسلامى الاقتصادى من نظام الزكاة ونظام الميراث عاملين هامين فى إعادة توزيع الثروة ونقلها بين أفراد المجتمع بما يحقق تأمين المجتمع وإعطاء افراده فرصة الأمن والتكامل والاندفاع إلى العمل دون خشية الفقر أو الطوارئ بحسبان أن للمسلمين جميعاً خزانة مشتركة ضد الكوارث والطوارئ والفقر . فنظام الوراثة يحقق دوراً هاماً فى إعادة توزيع الثروة بين الورثة ويحول دون تجمعها فى يد واحدة (فإن لم يكن للموروث اقارب من عقبه قسم ماله على الأباعد من ذوى الرحم ، فإن لم يكن له فى الوراثة عصبة ولا ذوو أرحام تئول تركته إلى بيت المـال فتشترك فيها الأمة كلها ومن هنا يتحقق مبدأ أن كل المـال يئول إلى التجزئ وينقسم بعد ثلاثة بطون من عمود النسب وبذلك جردت الملكية الفردية من المفاسد الطارئة) .

هذا فضلا عن أن البناء الاقتصادى الإسلامى يقوم على أساس القيم الأخلاقية . فقد ربط الإسلام بين الاقتصاد والأخلاق وفق مفهومه المتكامل الشامل الوسط بما من شأنه أن يحقق سلامة الحركة وحل الخلافات التجارية والوفاء بالعقود وإزالة أنواع الغش والبعد عن الظلم والتبذير مع تحكيم الضمير وإلغاء ما ينتج من الرهن (الميسر) ويقضى على الطمع والأنانية ، ولا شك أن امتزاج المفهوم الاقتصادى بالقيم الخلقية من شأنه أن يقلل من مسئولية تدخل القانون ويحقق استثمار المـال من الوجوه المشروعة للاستثمار ، وبدون عدوان على مصلحة المجتمع وبالإنفاق فى سبيل الخدمة العامة ، ومن أخلاقية الاستثمار ألا يترك الأرض بدون استثمار وألا تستثمر استثماراً ضعيفاً وأن يحسن الإنسان ويتقن أى عمل يباشره .

ويقيم المنهج الإسلامى استمراراً من القرآن الكريم فى مجال الاقتصاد مفهوماً يتسم بالشمول والوسطية يلتقى فى تكامل مع الدين والاخلاق ويتسق مع السياسة والقانون والمجتمع وهى تتمثل فى قواعد أساسية كبرى :

أولا : إقرار حق الملكية الفردية – بوظيفتها الاجتماعية – سواء كانت متعلقة بوسائل الانتاج ، وهى تعتبر الملكية الفردية وظيفة اجتماعية

ومجرد أمانة وليست حقاً مقدساً مع وضع الأموال فى أيدى من يحسنون القيام بها .

ثانياً : تأكيد الفرص لجميع أعضاء المجتمع ومنع الاستغلال الاقتصادى للضعفاء من جانب الأقوياء أو طبقة لطبقة أو فرد لفرد .

ثالثاً : كل ثروة فردية تم تحصيلها بطريقة شرعية يستفيد المجتمع كله منها .

رابعاً : للإنسان الحق بوصفه مستخلفاً فى الأرض ، حق استغلال الأرض شريطة مراعاة مصالح الجماعة ككل .

خامساً : التوزيع الإجبارى لكل تركة ليس بين أقارب المتوفى ليس بين أبنائه فحسب بل وبين زوجته ووالديه وإخوته وأخواته .

سادساً : التحريم القاطع لإعطاء أو أخذ فائدة على رأس المال المقترض أيا كانت نسبة الفائدة ومهما كانت صغيرة ، والتحريم الكامل لكل اشكال المقامرة بما فى ذلك المقامرة التجارية .

سابعاً : تحريم الاحتكار وجمع البضائع فى السوق للتحكم فى أسعارها .

ثامناً : إلزام صاحب العمل بأن يسمح لعماله بالإفادة المناسبة من حقهم فى أرباح العمل .

تاسعاً : للإنسان الحق فى دخل الأرض ما دام يفلحها أو يديرها بنفسه مباشرة .

عاشراً : إقرار نظام الزكاة بوصفها حقا للفقراء فى مال الأغنياء وليست صدقة ولكنها نظام تقوم عليه الدول وهى تتمثل فى ضريبة رأس المال بنسبة ثابتة : **(كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده)**

حادى عشر : إعلان الحرب على أكل أموال الناس بالباطل .

ثانى عشر : إيفاء الكيل والميزان بالقسط .

ثالث عشر : لكل ذى عسرة نظرة إلى ميسرة .

رابع عشر : ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل .

خامس عشر : شجب محاولات تحليل الربا ومنع الزكاة .

سادس عشر : إقرار الحرية الاقتصادية : فكل فرد حر فى تدبير أمور معاشه مع تقدير الكمالى والضرورى .

سابع عشر : تكافؤ الفرص .

ثامن عشر : معارضة التطفيف وهو أن يأخذ الإنسان من الناس أكثر مما يستحق ويعطيهم أقل مما يستحقون . ليس فقط فى الكيل والميزان بل فى مختلف أعمال الوساطة .

تاسع عشر : حق الحكم فى التدخل حسب ما تمليه المصلحة العليا للمجتمع .

عشرون : حق التعاون بين الناس والمساواة .

واحد وعشرون : إباحة الانفاق والحض عليه فى أوجه المصلحة العامة لأن الإنفاق يؤدى إلى الرواج وانتعاش الأموال ، أما الإمساك فيؤدى إلى الكساد وركود الاقتصاد والبطالة .

ثانى وعشرون: إقرار الاجارة باعتبارها وسيلة من وسائل توزيع الثروة .

ثالث وعشرون: أحل الله البيع وحرم الربا . تحريم الربا تحريماً قطعياً لا شبهة فيه ، والحد من أرباح الوساطة وكل بيع مبرور .

رابع وعشرون: تمجيد العمل اليدوى والحث عليه واحترام صاحبه .

خامس وعشرون : إقامة العمل من أى نوع كان على أساس اخلاقى دينى هو التقوى والأمانة والاخلاص وتشجيع العاملين .

سادس وعشرون : تقرير مبدأ الاقتصاد : أى التوسط بين الاسراف والتقتير .

سابع وعشرون : إقرار مبدأ الإرث : بوصفه أداة لإعادة توزيع الثروة **(كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم)**

ثامن وعشرون : المـــال وظيفة اجتماعية غير فردية ولا يقصد لذاته وإنما لأداء خدمات اجتماعية عن طريقه .

تاسع وعشرون : للقائم بفرض الكفاية مزية على القائم بفرض العين : لأنه أسقط الحرج على الأمة ، ذلك أن القائم بفرض الكفاية اتخذه بنفسه فرض عين وشغل نفسه به فلذلك أسقط الاثم عن الباقين .

ثلاثون : لا تعارض بين الشريعة الإسلامية وأصول الفطرة . ومن هنا فهى تجعل من القانون : نظاما أخلاقياً يقوم على تزكية النفوس ليكون عاملا على حسن أداء العمل دون أن تلجأ الدولة إلى القوة ولا تستعمل الاحكام الصارمة إلا عند الضرورة الحتمية .

(٢)

تقوم أهم معالم النظام الإسلامى فى مجال الاقتصاد على قاعدة التفرقة بين الحلال والحرام وتحريم الربا والاحتكار والعقود الباطلة ، وبروز روح الخلق والضمير والإيمان والوازع الشريف ومن هنا تكون حرية الإنسان فى نشاطه الاقتصادى مقيدة بحدود الله ، زكاة وعدالة وسلامة مصدر وسلامة إنفاق ، بعيداً عن المكاسب المحرمة التى تضر الآخرين : كالرشوة والسرقة وصنوف المقامرة وجميع المعاملات التى يخالطها الغش والغبن وتحريم احتكار الأقوات والأغذية والأمتعة طمعاً فى ارتفاع الاسعار . كذلك فإن من الأبواب المحرمة من مصادر الكسب : البغاء والرقص والغناء ، ويحرم الإسلام أن يقوم الاقتصاد الإسلامى على تجارة الخمر أو المسكرات أو المخدرات أوالمنكرات والفواحش ، وتحريم صناعتها وإعدادها والاتجار بها

بيعاً وشراء . كذلك يقوم الاقتصاد الإسلامى على تعاون أفراد المجتمع فى الغنى والثروة حسب سعيهم وظروفهم وتقدير الكفايات والمواهب . كذلك يحرم الإسلام طرق الكسب التى تفضى إلى النزاع أو الخصام أو التى يتعلق فيها الربح والخسارة المجهولة كالبورصة واليانصيب أو التى لا يكون بين المتبايعين منها والمتعاقدين عليها حدوداً معلومة وحقوقاً واضحة .

وفى مفهوم الإسلام يتم التصرف فى المـــال المملوك عن طرق ثلاث :

١ – الاستهلاك فى مرافقه .

٢ – استعماله فى تجارة أو صناعة تعود بالربح .

٣ – ادخـــاره .

ويحرم الإسلام كل نفقة ينفقها المرء فيما يفسد الأخلاق أو يضر المجتمع . ولا يبيح له أن يستعمل المـــال فى الميسر ولا يجيز له شرب الخمر ، ويصادر مصارف السرف والترف ويبيح الإنفاق والتصرف فى الثروة مع الاعتدال والتوسط فى المعيشة ، وعلى كل من كان له فضل مال بعد استيفاء حوائجه أن ينفقه فى سبيل الصالح العام لتحقق السعادة للغير ، ومن استقرض من موسر دينا لينفق به من عوز فليس للمقرض أن يستوفى منه أكثر من رأس ماله .

ويجرى استثمار فضول الأموال بالاتفاق حتى يكون المـــال دائماً فى حركة دوران .

وقد أبرزت النظريات الحديثة أهمية الإنفاق فى الضراء . وتقول هذه النظريات أن الأزمة الاقتصادية ترجع إلى قلة دخول الإنفاق وتدعو هذه النظرية إلى زيادة الإنفاق فى أوقات الكساد بالتوسع فينتعش الاستهلاك الأمر الذى يعجل بالعودة إلى الرخاء وكل من ينفق يجنى سريعاً ثمرة ما أنفق ومن شأن هذا أن يولد (دورة الانفاق الخيرة) بل ان الإنسان يجنى عادة أكثر مما ينفق – هذا المبدأ الاقتصادى العصرى قد سجله القرآن منذ أربعة عشر قرنا (أشار إلى هذا عبد المغنى سعيد فى كتابه تقدمية الإسلام) .

ما هى الدعائم التى يقيم عليها الإسلام نظامه الاقتصادى :

يقول الدكتور محمود أبو السعود : أقام الإسلام بنيانه الاقتصادى على خمس دعائم متضافرة على أساس العدالة الاجتماعية وتحقيق التماثل الاقتصادى .

١ – يقر الإسلام الملكية الفردية وييسر الحصول عليها ويحميها .

٢ – يقر الإسلام العمل الإنسانى ويحميه ويحمى ثمرات الجهود .

٣ – يشجع الإسلام الحافز الفردى إزاء المنافسة والطموح .

٤ – يحقق تكافؤ الفرص بين الناس وإعطاء كل مجتهد جزاء اجتهاده .

٥ – مسايرته للطبيعة الإنســانية .

وقد كشفت دراسات الباحثين الغربيين عن مزايا النظام الاقتصادى الإسلامى :

أولا : إنه أبرز المساواة الأكيدة التى تتجلى فى مشاركة كل مواطن بنسبة العشر فى موارد الجماعة وهو يعادل التبادل المطلق .

ثانياً : ارتباط المبدأ الاخلاقى بالاقتصاد فى النظام الإسلامى يحقق تنقية المعاملات من ألوان الإرهاق والظلم ، والتعفف عن الإرهاق بالمكوس والضرائب وتخفيف نفقات الإدارة ، والرسوم والاعتدال فى الجباية والصرف.

ثالثاً : ربط الإسلام بين المـــال وهو مادة وبين الروح وهو المفهوم الإنسانى بحيث يكون المـــال وسيلة لتحقيق السعادة والازدهار ولا يكون مسيطراً ولا مستعلياً بل فى خدمة الإنسان خاضعا مذللا .

رابعاً : إقرار مبدأ الحياة الكريمة للطبقة الفقيرة : يقول الإمام ابن حزم: أن الواجب من الناحية الشرعية يقضى تدبير وسائل الحياة الكريمة للطبقة الفقيرة من غذاء ومسكن وكساء ، وأن حق الفقراء فى مال الأغنياء ،

ليس مقصوراً على الزكاة وأن للدولة أن تتجاوز حدود الزكاة وتجنى زيادة عنها استناداً فى ذلك إلى قول الله تبارك وتعالى : **(وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل)** .

خامساً : أن تحريم الإسلام للربا تحريما قاطعا إنما يستهدف الحيلولة دون تركيز الثروة فى أيدى فئة قليلة من الناس وحرمان المجموع منها رويدا رويداً ووقوع الملايين تبعاً لذلك فى العبودية .

سادساً : لا يصلح المفهوم الاقتصادى منفصلا عن النظام الإسلامى الجامع مرتبطا بالسياسة والاجتماع والواقع أن المنهج الإسلامى متكامل جامع .

يقول ولفرد كانتول سميث : إن النظام الإسلامى هو أجدى وأثبت تجربة تمت لتحقيق العدالة بين الناس ، وتتمثل النظرية الإسلامية فى ضمان نصيب لائق وكريم من الحياة لكل فرد ، ويباح لكل فرد أن يكسب فوق هذا الحد ، بقدر اجتهاده فى عمله ، الأمر الذى يؤدى إلى قيام درجات اقتصادية نتيجة لتفاوت الكسب تبعاً لتفاوت القدرة والاستعداد حتى لا تتفاقم هذه الطبقات الاجتماعية ، كما فرض حداً أعلى من الدخول ليحول دون ذلك وليعمل كصمام أمن ضد تركيز الدخول والثروات فى أيدى أفراد قلائل . والهدف إقامة مجتمع « لا طبقى » يضع فيه الأفراد فى درجات اقتصادية تبعاً لعملهم وقدراتهم .

الاقتصاد الإسلامى :

الحـــق :

النظام الإسلامى بمختلف فروعه هو نظام حر وصفة الحرية فيه صفة أصيلة والسبب فى ذلك :

أولا : أن الدولة فى الإسلام وليدة الشريعة الإسلامية تنشأ من البداية مقيدة بأحكامها وذلك بعكس النظم الوضعية فإن النظم والقوانين فيها وليدة سلطة الدولة فتنشأ الدولة أولا ثم تقوم بالتحديد الذاتى لنظامها وقوانينها .

وكذلك فإن الشريعة الإسلامية تحرص على المساواة التامة بين السلطة والأفراد فهى تخاطبهما خطاباً واحداً . بل هى تعطى الفرد امتيازات الولاية العامة وتجعله نائباً عن الجماعة فى كثير من الأمور لقوله صلى الله عليه وسلم : « ذمة المسلمين واحدة ويسعى بها أدناهم » متفق عليه . وقيام الشريعة الإسلامية على العقيدة يستلزم حريتها لأن صاحب العقيدة لابد أن يجد الحرية للتصرف طبقا لعقيدته ولا يجوز تقييد إرادته فى هذا الشأن وبذلك تشبع الإسلام بالحرية ولكنها حرية غير أنانية خلافاً للحرية الرأسمالية التى تقوم على الفردية أى الاعتراف للفرد بحقوق مطلقة وأن يكون استعمالها للمصلحة الشخصية لأن مبادئهم تقوم على أن الحق هو مصلحة يحميها القانون ويقوم اقتصاديا على المنافسة الحرة . أما الحرية الإسلامية فهى وظائف اجتماعية تستهدف إقامة الإيمان والعقيدة . وكل حقوق المسلم وكل الأوضاع التى تنشأ فى النظام الإسلامى إنما هى موجهة أولا فى سبيل تحقيق المصالح الشرعية والعمل بما يأمر الله به .

وبذلك فإن قوة الكيان الفردى فى النظام الإسلامى وخصيصة الحرية الأصيلة فيه تعوق الاعتراف بتدخل الدولة فى المجال الاقتصادى .

والواقع أن الواضح من كتابات الفقهاء وعلماء الإسلام أنهم لا يرحبون بتدخل السلطات ويندون به وذلك مخافة الاحتكار والسيطرة غير المشروعة على الأرزاق .

ثانياً : أن جميع النظم الإسلامية محمولة على مقاصد معينة فى مصلحة العباد ، فالإسلام نظام تضامنى بطبيعته وهو يقوم على مصالح أصلية اعتبرها الشارع ، وهى إقامة الضرورات والحاجيات والتحسينات فى أمور الدين والنفس والنسل والعقل والمال ، فإن كان ثمة نص فإن ذلك يفترض معه – افتراضا غير قابل لاثبات العكس – إقامة مصلحة مقيدة بهذا النص وإن لم يكن ثمة نص وجبت مراعاة المصالح المرسلة . ويترتب على ذلك أنه لا يجوز فى الإسلام اجراء تصرف ربوى لمخالفة ذلك للنصوص كما أنه يجب على كل قائم بنشاط اقتصادى أن يستهدف مصلحة المجموع وذلك بإقامة عمله على هذه المصالح المعتبرة .

الباب الثانى

الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى

أولاً - التحول من الشريعة الإسلامية

ثانيًا - الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى

ثالثًا - الشريعة والقانون الرومانى

رابعًا - عطاء الشريعة الإسلامية

خامسًا - شبهات فى وجه الشريعة

سادسًا - الشريعة فى مرحلة اليقظة

الفصل الأول

التحول من الشريعة الإسلامية إلى القانون الوضعي

كانت أخطر محاولات النفوذ الأجنبي هي حجب الشريعة الإسلامية عن البلاد الإسلامية التي وقعت تحت الاحتلال بعد أن ظلت خاضعة لسلطان التشريع الإسلامي أربعة عشر قرنا ، فقد بدأ الاستعمار في كل المناطق الإسلامية التي وقعت تحت سلطانه يفرض القانون الوضعي الأجنبي ويقيم نظام القضاء والمعاملات على أساس الأنظمة السويسرية والفرنسية التي تقوم على تحطيم الضوابط والحدود التي وضعها التشريع الإسلامي في مجال الأسرة والمجتمع والتعامل والأطعمة والشراب والعلاقات بين الرجل والمرأة وعلاقات التعامل المالي . حدث هذا في مختلف البلاد الإسلامية التي وقعت تحت النفوذ الأجنبي حيث أقيمت محاكم مختلطة أجنبية فرض الاستعمار بها للأجانب أوضاعا خاصة في التعامل معهم ومكن لهم في النفوذ والسلطان في البلدان المحتلة ، واستطاع الأجانب عن طريق الإقراض الربوي والإفساد الاجتماعي أن يحطموا ثروات أهل البلاد وأن يستأصلوها مما جعل الاقتصاد الوطني ينهار ، وفي نفس الوقت فرض النفوذ الأجنبي سلطانه السياسي بإقرار النظام الديمقراطي الغربي القائم على سحق روح الوطنية الخالصة وتغليب روح الصراع السياسي الحزبي بين طوائف الأمة ، وقيام التنظيمات السياسية وفق مفاهيم عرضة للزيف والفساد لا تمكن إلا للفئات التي حرص النفوذ الأجنبي على تمكينها من السلطة لتعمل لحسابه مع القضاء على الفئات الوطنية المؤمنة بالجهاد ومصارعة النفوذ الأجنبي .

وقد كان للقوانين الوضعية إلى جوار آثارها السياسية والاقتصادية ، أثرها الاجتماعي الخطير الذي أفسد المجتمعات وأشاع فيها روح الانحلال

ومكن للجريمة والفساد وحال دون إقرار نظام الحدود الإسلامية الكفيلة بالقضاء على الشر .. ومن يراجع نصوص القوانين الوضعية يرى إلى أي مدى كان إفساحها المجال للفساد وتحطيم المجتمعات .

في مصر قبل عام ١٨٨٢ كانت الشريعة الإسلامية هي القانون السائد في محاكمنا الوطنية ، وفي ظل هذه الشريعة كانت الجرائم أقل وكان الشعور بروابط المجتمع أقوى (كما يعبر عن ذلك الأستاذ عبد الحليم الجندي) « ولكن المستعمر الذي أراد فقدان الهوية في متابعة التقدم الذي لا نريده أزال هذه الشريعة من مكانها الطبيعي في محاكمنا وحياتنا ليضع مكانها خليطاً من القوانين الأوروبية الوضعية التي لا تصلح لنا والتي لم يكن هدفه منها إلا التأثير على المصريين بصياغة أجنبية لقوانينهم تسوغ لوجدانهم مع الزمن قبول السيطرة الأوروبية . لقد حكم البلاد العربية في إبان حضارتها قانون منبعث من عقيدتها فإذا أردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصيلة تعين علينا الرجوع إلى هذا الينبوع لنعرف منه أنظمة تتفق وحاجات العصر » .

يقول الأستاذ على على منصور : « لقد أخذ القانون الوضعي يطغى على الشريعة الإسلامية تحت شعار المدنية ، وساعد على ذلك نظام الامتيازات الأجنبية فتقلص سلطان المحاكم الشرعية صاحبة الولاية العامة واقتصر اختصاصها على نظر أقضية الأحوال الشخصية » .

والمعروف أن فكرة سيطرة القوانين الوضعية وحلولها محل الشريعة بدأت في أواخر عصر إسماعيل وقد جاءت نتيجة لتوسع النفوذ الأجنبي في البلاد مما فرض إنشاء المحاكم المختلطة لصالح الأجانب ، وزودت البلاد بالتشريعات الفرنسية وبعد الاحتلال كانت المرحلة التالية يسيرة فقد عدلت القوانين التي وضعت للأجانب بحيث أصبحت للمواطنين ووضع القانون الجنائي عام ١٨٨٣ بعد عام من الاحتلال .

وقد أحاط ذلك اللورد كرومر وعتاة الاستعمار بالطبول الضخمة يقرعونها في مهاجمة الشريعة الإسلامية ورميها بالقصور والتخلف في استطراد

شديد يراد به تقديم عناصر لخصوم الإسلام لمهاجمته بها وما تزال تلك الدعاوى الباطلة هى ما يثيره التغريب والاستشراق بين حين وحين .

ولقد جرت محاولات لمواجهة الموقف بتقنين الشريعة ، قام بذلك محمود قدرى باشا وعجز رجال الأزهر على الاشتراك فى الأمر ، ويبدو أن دعوة إسماعيل باشا لهم كانت على سبيل الاعتذار عن الإرغام الذى واجهه به النفوذ الأجنبى بفرض قانون نابليون وإنه لم يكن هناك من سبيل إلى قبول واعتماد تقنين حديث للشريعة الإسلامية ، وكانت التجربة التى يجرى إعدادها فى مصر هى النموذج الذى طبق من بعد فى مختلف أجزاء العالم الإسلامى وفى تركيا نفسها : دولة الخلافة . ولا ريب أن إنشاء المحاكم الأهلية سنة ١٨٨٣ كان بمثابة ضربة قاضية للقضاء الإسلامى الذى لم يترك له سوى الأحوال الشخصية ، ذلك أنه فى نفس الوقت الذى كانت ترتفع فيه الدعوة إلى المطالبة بتشريع إسلامى كان نوبار باشا قد عهد إلى مسيو نونورى المحامى فى الإسكندرية بأن يترجم قوانين فرنسا المدنية والجنائية والتجارية ، ووضع القانون المدنى الأهلى باللغة الفرنسية مأخوذاً من القانون الفرنسى بقليل من التعديل . ثم قام بطرس غالى بنقله إلى العربية .

والواقع أنه منذ أن فرضت القوانين الوضعية على المسلمين ، لم يتوقف النداء بالمطالبة بتعديلها ولم تتوقف الحملة على استنكار أحكامها ، وقد جرت محاولات لتعديل القانون مرة بعد مرة . ولكنها كانت خطوات وئيدة مكنت للفساد الاجتماعى فى البلاد ذلك أن القانون الوضعى كان يستهدف إدخال قيم وتقاليد فى المجتمع الإسلامى تختلف اختلافاً كبيراً عن قيمه الأساسية ، وقد كان قانون العقوبات مثلا يعتبر الشذوذ الجنسى مباحاً ولا يزال حكم هذا القانون يجرى حتى الآن ، كذلك فإن جريمة الزنا فى القانون ليست على نحو معناها فى الشريعة الإسلامية (الوطء فى غير حلال) الزنا فى القـــانون هو خيانة العلاقة الزوجية ، لقد أباح للمرأة أن تنحرف فتتصل بغير زوجها ، أو أى رجل متزوج أن ينحرف ويتصل بغير زوجته ولو فى منزل الزوجية ، فإذا اتصل بها خارج منزل الزوجية لا يسمى زنا ولا تثريب عليه فالاتصال الجنسى بالطريق الطبيعى أو الشاذ مباح فى

القانون الوضعى . ولم يتدخل القانون لحماية الاعراض إلا فى حيز ضيق جداً ليحمى العرض فيه . والصورة الثانية فى الاعتداء على القاصر بالرضا فإذا بلغت الثامنة عشرة كانت فى حل أن تبيع عرضها للناس ، إن القانون حمى مال هذه الفتاة إلى سن الـ ٢١ سنة ، ولـكنه لم يحم عرضها فكان لها أن تتصرف فى عرضها فى سن الثامنة عشرة فكان المال أعز عليه من العرض .

إن المواد من ٢٦٧ إلى ٢٨٠ تقريباً من قانون العقوبات وهى التى تحكم جرائم الزنا وهتك العرض والتى وضعت فى أيام الاحتلال البريطانى قد بقيت إلى اليوم تفعل فعلها الخطير فى هذا المجتمع المسلم . وقد استهدف الاستعمار البريطانى القضاء على مقومات مجتمعنا العربى الإسلامى وتغيير العرف الإسلامى والعرف العربى العام القائم على القيم الأخلاقية المستمدة من أديان السماء ، وقد نقلت أساساً من القوانين الغربية التى وضعت لمجتمع غير مجتمعنا ولعرف غير عرفنا وفى ظل ظروف تختلف تماماً . فالمجتمع الإسلامى العربى يقدس العرض ويكرم العلاقة بين الرجل والمرأة ويضعها فى أعلى مكان ويرسم لها أرقى النظم وأكملها وأقدرها على حماية الاسرة والمجتمع ومن المسلم به أن القانون فى أمة من الأمم إنما يستمد مواده من قيم المجتمع وأخلاقياته وعاداته وأعرافه . ولما كانت هذه القيم والأعراف فى المجتمع المصرى غاية فى الرعاية للفضيلة فإن من الضرورى أن يكون القانون مستجيباً لروح المجتمع وطابعه وذاتيته وآية عجز هذه المواد عن الاستجابة لمجتمعنا أنها منذ ذلك التاريخ إلى اليوم وقد مضى عليها أكثر من تسعين عاماً فإن النفس المصرية العربية لا تستسيغها ولا تقبلها ولا تجدها متصلة بها أو مستجيبة لها ، فقد تضمنت هذه المواد أنه لا عقوبة على جريمة الزنا .

مادامت قد تمت برضا الطرفين ولا عقوبة عليها كذلك إذا كانت الزانية امرأة غير متزوجة . وكذلك إذا كانت متزوجة وزوجها رضى بذلك أو رفع دعوى الزنا ثم تنازل عنها ، ومعنى هذا أنه لا عقوبة على الزنا والعقوبة كلها تنصب على الاكراه الذى صاحب الجريمة . هذا هو ما فرضته القوانين الوضعية على المجتمعات الإسلامية التى تعرف كرامة الخلق وتؤمن بقداسة العرض وتحترم العلاقات الشرعية بين الرجل والمرأة .

ولقد جرت المحاولات منذ اليوم الأول لفرض هذه القوانين الوضعية وحجب الشريعة الإسلامية على الاعتراض وحاول رجال القانون إدخال تعديلات على المواد ولكنها كانت تعديلات طفيفة ، ولم يكن معها روح الإسلام أو الإحساس العميق بالخسارة التى لحقت الأمة من جراء حجب الشريعة الإسلامية فى بناء مجتمعها واقتصادها وسياستها .

لقد كانت هناك الفوارق العميقة واضحة بين طبائع المسلمين وفطرتهم وبين هذه القوانين التى لم توضع لهم أساساً والتى وضعت لمجتمعات تختلف اختلافا كبيراً من حيث العواطف والمشاعر ومن حيث مفاهيمها للحلال والحرام ولما ترضاه وما تنكره . فالنظم القانونية المفروضة يختلط فيها الحق والباطل والعدل والظلم والحلال والحرام . ولا ريب تكشف الحاجة الملحة يوماً بعد يوم إلى ضرورة الاقتراب من مبادئ العدالة بمفهومها الإسلامى وروحها القرآنى بعيدة عن الأعراف الغربية التى تتعارض مع طبيعة النفس الإسلامية ومشاعرها .

وكان أخطر ما فى الأمر أن هذه القوانين أصبحت تدرس فى جامعات البلاد الإسلامية على أنها أنظمة أساسية ، وتخرج فى ظل ذلك أجيال لا تعرف كيف تقضى فى أمور المسلمين إلا من خلال قوانين تقر الربا والزنا ، بل إن الدراسات الإسلامية فى كليات الحقوق والقانون لا تمثل إلا شيئاً يسيراً جداً بالنسبة لمكانة هذه الشريعة وعظمتها ووضعها الحقيقى فى أمتها .

وقد كشف رجال القضاء العارفون بالشريعة العربية الإسلامية عن هذه المشاعر فقالوا فى مذكرة لهم (١٦-٥-١٩٦٥) أنها « قوانين تنطوى على مشاعر الرغبة فى الانتقام وأنها تتسم بالوحشية وأنها تنظر إلى المجرم نظرة عداء ، فتحاول أن تنقض عليه بمنطق السلطة والقوة الغاشمة تسومه صنوف العذاب ثمناً لنشاطه الإجرامى . إن ما استوردناه من قوانين الغرب لا يتعارض مع أحكام الإسلام فحسب ، بل يتنافر كذلك مع طبائعنا وتقاليدنا وعرفنا الخلقى ومقاييسنا للفضيلة والرذيلة ونظرتنا لما ينبغى أن تستقر عليه العدالة وتكون عليه العلاقات بين الناس ، وأنه لا تستقيم لنا حياة اجتماعية ولا يتحقق لنا استقرار حضارى مع وجود هذا النوع من القوانين » .

لقد كان الهدف هو تحويل المسلمين والعرب عن الشريعة الإسلامية كمنهج عاش المسلمون يطبقونه منذ بزغ فجر الإسلام ، ولذلك فقد كان أول مطالب الدول الغربية من الحكومة التركية إلغاء الشريعة الإسلامية فى نظام الحكم والقضاء والاقتصاد واستبدالها بالنظام الغربى والقانون الوضعى ، ومنذ احتوى الاحتلال الغربى البلاد الإسلامية فى دائرة استعماره ونفوذه فقد كان التركيز على إلغاء الشريعة الإسلامية وإلغاء نظام التعليم الإسلامى وهما دعامتا الحضـــارة الإسلامية .

(٢)

جرت محاولات الحرب على الشريعة الإسلامية من عدة جهات : من النفوذ الأجنبى والسلطة الاستعمارية ومن دعاة التغريب وخصوم الإسلام ، ولقد كانت المحاولات تجرى لتحطيم آخر قواعد الشريعة الإسلامية وهو نظام الأحوال الشخصية حين بدأ (مرقص فهمى) حملته على الإسلام والمرأة ونظام الزواج الإسلامى بكتابه (المرأة فى الشرق) ١٨٩٤ فى أثناء إدخال قوانين الطلاق الأوروبية فى مصر ، ولكن كبار علماء الإسلام وقفوا من هذه المحاولة موقف الحارس الأمين والمعارضة الشديدة وقد أحبطوا هذه المحاولة الخاصة بمعارضة تقييد الطلاق وتعدد الزوجات .

وقد حمل دعاة التغريب لواء الدعوة إلى ما أسموه مدنية القوانين إبان وضع الدستور المصرى فى محاولة للقضاء على الخطوط العامة للشريعة الإسلامية .

كما هاجم زعماء الأحزاب حركة المطالبة بالشريعة الإسلامية وأعلن مصطفى النحاس (١٩٣٨) أن هذه الدعوة هى مؤامرة يراد بها تعويق سير مؤتمر إلغاء الامتيازات . وأن الحدود لا ترضى الأجانب ، وقد رد عليه الأستاذ حسن البنا فقال : إن المطالبة بالشريعة الإسلامية وإحلالها محل التشريع الوضعى ليس مؤامرة ، وإن الزعماء عفا الله عنهم قنعوا من الاستقلال بوثيقة لا قيمة لها وتركوا الشعب مكبلا فى كل ناحية من نواحيه . (مذكرة الأستاذ البنا العدد ٧ النذير م ١ ص ١٠٤) وقد جاء فى نفس الوقت الذى

خلعت فيه تركيا شرع الله الحق والتمست من القانون المدنى السويسرى وغيره إلغاء الميراث والسماح للمسلمة بالزواج بغير المسلم وفتح باب الفساد الاجتماعى على مصراعيه .

غير أن علماء المسلمين كشفوا زيف هذا الاتجاه وأعلنوا أن وجوها كثيرة من التشريع القائم الآن فى مصر إنما وضعت فى ظروف سابقة لم يكن للإرادة المصرية المحضة يد مطلقة فى وضعها ، كانت مصر فى أيام كرومر متجهة إلى أن تكون بلداً مشاعاً لكل الأمم ، كانت أنظمتها وروح الإدارة فى حكمها ترمى إلى استغلال مصر لصالح الأغراب والحماية القانونية التى تتمتع بها الحانات وبيوت الدعارة فى مصر لا نظير لها حتى فى البلاد العريقة فى الاباحية والفوضى إنما هى وليدة سياسة الاحتلال التى كانت ترمى إلى جعل مصر بلداً شعوبيا .

(٣)

كانت صيحة حركة اليقظة فى مواجهة القوانين الوضعية ذات أثر بالغ فقد استطاعت أن تحشد الجهود لمواجهة هذا الخطر والكشف فى نفس الوقت عن عظمة الشريعة الإسلامية ، ومن ثم فتح باب ضيق أمام تعديل القوانين بما يتيح لهذا الصوت الإسلامى أن يجد مكانا ، وكانت صيحة الرأى العام متصلة داعية إلى الرجوع للشريعة الإسلامية فأجرى تعديل للقانون عام ١٩٤٢ نص على أنه تسرى نصوص الشريعة فى القوانين الوضعية على جميع المسائل التى تتناولها هذه النصوص فى لفظها وفحواها ، فإذا لم يوجد نص تشريعى يمكن تطبيقه حكم القاضى بمقتضى العرف فإذا لم يوجد عرف حكم بمقتضى الشريعة الإسلامية وهكذا جعلت الشريعة الإسلامية مصدراً تشريعياً ولكن فى الدرجة الثالثة يجىء بعد نصوص القوانين وبعد العرف . وقد اعتبر المدافعون عن الشريعة هذا الإجراء اليسير فى ذلك الوقت منطلقاً يمكن أن يفتح الباب أمام إضافة أكثر عمقاً ولكن الوقت مضى دون أن يتحقق هذا الرجاء فقد كانت هناك قوى كثيرة تقف فى وجه تطبيق الشريعة الإسلامية وتحول دون تعديل القوانين الوضعية بما يرفع عنها تلك السموم التى أفسدت المجتمع الإسلامى العربى .

لقد كان واضحا أن القانون الوضعي يختلف اختلافاً جذرياً مع الشريعة الإسلامية ويلغي أحكامها ، وموقفه صريح في السرقة والقذف والزنا والسكر وبيع الخمر وترويجه والحرابة والقتل والربا وأكله والتعامل به والردة . فقد قدم أحكاما تخالف الشريعة وتصادم نظامها وتلغي هدفها وغايتها الأساسية في حماية المجتمع من الفساد والحيلولة دون وقوع الجريمة .

ولقد كان أخطر ما استهدف القانون الوضعي هدم نظام الأسرة الإسلامي بوصفها القلعة الوحيدة التي بقيت من التشريع الإسلامي وذلك بإثارة الشبهات حول الطلاق وتعدد الزوجات والميراث والحضانة إلى غير ذلك . ولذلك فقد لقيت قوانين الأحوال الشخصية معارضة ضخمة من خصوم الشريعة الإسلامية بهدف هدمها ومن هنا فإن الخطوة الأولى التي تتم في سبيل توحيد التشريع يجب أن تبدأ من قوانين الأحوال الشخصية ليكون قانوناً عاماً موحداً .

الفصل الثانى
الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى

لا ريب أن هناك فارقاً عميقاً بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى : يتمثل فى أن الأولى ربانية المصدر ، صنعها العليم الخبير بالإنسان ، وجعلها ذات حصانة ومنعة للنفس البشرية والمجتمعات من الفساد والضلال والانحراف ، بينما قام القانون الوضعى على تحقيق مطامع النفس وأهواء البشرية وفتح الباب واسعاً أمام السرقة والقذف والزنا والفاحشة وبيع الخمر وترويجها والقتل والربا وأكله والتعامل معه . وأخطر ما تختلف فيه الشريعة الإسلامية عن القانون الوضعى أن أجاز القانون الربا وأجاز بعض أنواع المقامرة ، ولا ريب أن الربا هو أبشع أنواع استغلال الإنسان وقد حرم الله تبارك وتعالى الربا بنصوص قاطعة وحرم كل أنواع المقامرة :

(الذين يأكلون الربا لايقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس).

(يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان) .

ولعل أبرز مقاصد الشريعة الإسلامية هى حماية المجتمع من الجريمة قبل وقوعها ؛ ولذلك فقد وضعت العقوبة الرادعة التى تحول دون الفعل ومن هنا جاءت الحدود الإسلامية بمثابة روادع حاسمة تحمى المجتمع من الفساد .

ذلك أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحافظ على أمور خمسة : الدين والعقل والجسم والمـــال والعرض . وقد جعل الإسلام على رأس كل من هذه الأمور حدا من الحدود .

فبالنسبة للعقل حرم الإسلام شرب الخمر وأمر باجتنابها (**وحد شرب الخمر ثمانون جلدة**) وبالنسبة للمال حرم الإسلام السرقة ، وجعل عقوبتها **قطع اليد** .

وبالنسبة للجسم حفظ الإسلام العرض وجعل عقوبة الزنا مائة جلدة بالنسبة لغير المحصن وزاد الاجماع الرجم بالنسبة للمحصن .

وبالنسبة للعرض جعل عقوبة القذف (**الذين يرمون المحصنات**) وهناك حد الحرابة (**الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً**) وحد الردة : (**من بدل دينه فاقتلوه**) .

ولقد أفلح النفوذ الأجنبى فى إيقاف الحدود وكان لذلك أثره فى إشاعة الفساد فى المجتمعات الإسلامية ، ذلك أن كل معضلات المجتمع الإسلامى تنشأ من السرقة والرشوة ، وأن حرص النفوذ الأجنبى على استمرار هذه الأسواء هو الذى يدفعه إلى وصف الحدود الإسلامية بأنها قاسية أو أنها غير عصرية . ولكن الواقع أنه لا سبيل لإصلاح المجتمعات الإسلامية وتحريرها من السرقة والرشوة والزنا والربا إلا بتطبيق حدود الله . وصدق ابن تيمية حين قال أن إقامة الحدود هى عبادة الحاكم . ومن هنا نجد الخلاف عميقاً بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى من حيث إن القانون يجرى مع أهواء الناس حين يبيح الخمر ولا يرى فيها خطراً إلا إذا عربد السكير فى الشارع ، وحين يرى أن الزنا مباح حين يتصل الرجل بامرأة عن تراض وأن ليس هناك اغتصاب . أما الشريعة الإسلامية فإنها تنهى عن الأمرين لأنها تعمل على حماية الشخصية الإنسانية من عوامل تدميرها كما تحمى المجتمع من عوامل فساده ، فالخلاف فى الأساس بين مبدأ التحسين والتقبيح أصـــلا .

والإسلام لا يحارب الفساد بالحدود الشرعية وحدها وإنما يعتبر الحدود نوعاً من الزواجر والعقوبات التى تقوم إلى جانب وسائل أخرى من تربية الوازع الشخصى والخوف من الله ثم تحرير المجتمع من أسباب الخلاعة

وعوامل الاغراء والدعوة إلى منع الاختلاط وغض البصر إلى آخر هذه الأمور .

فالشريعة الإسلامية ليست عقوبات وحدودا ، وإنما هى نظام متكامل يبدأ نفسياً وينتهى قانونياً ، وهى حدود لا تقام اعتباطاً بل لها ضوابط وشروط بل إن بعضها يصعب إقامته لكثرة مااشترط الشارع له من ضوابط . إن عقوبات الشريعة الإسلامية زاجرة رادعة ، فقد استهدفت حماية الأعراض والأنساب وصيانة العقول والأعراض ، أما عقوبات القوانين الوضعية فهى سهلة يسيرة هى أقرب إلى الإغراء بالمعاصى والتساهل فى غشيان الفواحش والآثام منها إلى الزجر والردع ، ولقد عجزت القوانين الوضعية عن إصلاح المجتمعات نتيجة لشيوع الزنا والفحش وشرب الخمور وسرقة الأموال بسبب ضعف العقوبات الوضعية وأنها ليست زاجرة ولا رادعة .

وهكذا نجد الفرق واسعاً وعميقاً بين القانون والشريعة : ذلك أن نظرة القانون نظرة بشرية جافة خالية من الروح ، سلبية تعاقب على الذنب ولا تثيب على الترفع عن الخطيئة ، والقانون مادة ، ومن عمل البشر واحترام الناس له هو احترام خوف . بينما الشريعة روح ومادة وهى تعاقب على الذنب وتثيب على الإحسان ، ليست مادة فحسب كالقانون خالية من الروح وليست عقوبة فقط خالية من المثوبة .

ولا ريب أن (إقامة حدود الله) هى مقصد الشريعة الإسلامية ، ليس الهدف الانتقام من الجانى وإنما ردعه عن الشر وكفه عن الأذى حتى لا يتمادى فى العدوان . ولهذا ذهب كثير من الفقهاء إلى أن المجرم إذا تاب توبة نصوحا قبل أن تمتد إليه يد القضاء سقط عنه الحد . قال ابن قيم الجوزيه : « إن المذنب إذا تاب توبة نصوحا قبل رفعه إلى الإمام سقط عنه الحد فإن رفع إلى الإمام لم يسقط عنه الحد لئلا يتخذ ذلك ذريعة إلى إسقاط حدود الله . وفى ذلك ردع لمن ينزعون إلى تقليد المجرمين فإنهم إن شاهدوا ما حل بهم من عقاب أليم أشفقوا أن يقعوا فى مثل هذا العقاب (**ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب**) .

ويشترط الإسلام فى إقامة الحدود أن تكون الجناية ثابتة ثبوتاً قطعياً لا شبهة فيه وأن يكون الجانى مكلفا مختاراً ، إلى شروط أخرى عديدة . وعن الرسول صلى الله عليه وسلم « ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله ؛ لأن يخطئ الإمام فى العفو خير من أن يخطئ فى العقوبة » وقد أسقط عمر الحد فى عام المجاعة لابتغاء شرط التكامل الشرعى بوفرة المال والطعام ؛ ولأنه رأى أن هذه السرقة كانت فقط لحفظ الحياة وحفظ الحياة مقدم على حفظ المال . ومن هنا تقرر أن لا تكون السرقة لضرورة حفظ الحياة ، لأن المضطر مأذون بالأخذ فلا يكون سارقاً ، كذلك فقد فتحت الشريعة الإسلامية بابا للعفو فى جريمة القتل إذا وافق أولياء الدم على أن يتولى الحاكم فى هذه الحال تعزير المتهم بما يناسب جريمته حتى لا يتكرر منه العدوان . كذلك فقد أباح للمجرم فى جريمة الزنا إذا لم يكن عليه شهود أن يرجع عن اعترافه وحينئذ يسقط عنه الحد ، واشترط فى إثبات جريمة الزنا شروطا قل أن تتحقق فى واقع الحياة .

والسرقة من الجرائم التى توافرت النصوص فى الكتاب والسنة على تحريم فعلها وتحديد العقوبة عليها تحديداً دقيقاً . وقد اتجهت الشريعة الإسلامية فى الحكم بقطع يد السارق إلى حماية الجماعة وأقامت الزجر والردع للغير ، وقد وصفها القرآن بالنكال . ومعنى النكال هو منع الغير من ارتكاب السرقة اعتباراً بما وقع للسارق المقطوعة يده من شدة وحزم ، ومع ذلك فإن هذه العقوبة لم تطبق فى خلال نحو قرنين من الزمان إلا فى أيد أقل من القليل والذين قطعت أيديهم فى الإسلام بالسرقة ستة فقط . وقد قصد الشارع أساسا إلى تلافى الجريمة ولا سلطة لغير الشارع فى تكييف عقوبة السرقة . ولولى الأمر تغيير عقوبة السرقة أو إلغاؤها تبعاً لتغير الأزمان والأحوال وعلى هذا فإن لولى الأمر الحق فى تكييف عقوبة السرقة حسب الظروف والمقتضيات .

بل إن الإسلام يرى أن الرأفة بالمذنب الذى يقام عليه الحد برهان نقص الإيمان **(ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله)** .

وهكذا نجد أن الشريعة الإسلامية بضوابطها وحدودها إنما تعمل لتوفير المناخ الإسلامى والجو الإسلامى المطلوبين لحفظ المجتمع فى إطار النقاء والطاعة لله . وتجئ ضوابط الشريعة وحدودها كقاعدة أساسية مستمرة للمجتمع فى مختلف ظروفه وعصوره وأوضاعه ، ومن هنا فهى ثابتة ثبات الطود ولا يمكن القول بأنها تتغير على مر الزمن أو مراعاة الظروف ، فهى تستهدف أساسا حماية المجتمع من الفساد وحماية الفرد الإنسانى من التدمير الذاتى . من أجل ذلك حرمت الشريعة الإسلامية الخمر والزنا والربا تحريماً قاطعاً وأحلت محلا منها بدائل مشروعة تحقق معطياتها دون شرورها وآثامها .

ولقد ألغى الإسلام الربا لما له من آثار بعيدة المدى فى إفساد الطبيعة البشرية ، ووضع فى نفس الوقت قواعد التجارة وقواعد الزكاة . وجعل التجارة بعيدة عن الاحتكار أو التحكم فى السلطة وجعل لولى الأمر أن يتدخل فى أمور البيع والشراء . ولقد كان إلغاء الربا عملا خلقياً ، يستهدف إقامة مجتمع الرحمة ، الذى كانت الزكاة جزءاً منه ، وكان الإسلام فى تحريمه الزنا والخمر جارياً على هذه السنة فى بناء المجتمع الربانى .

ويقرر الأستاذ عبد العزيز السيسى فى تقرير الفرق بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية أن الشريعة تعتمد قبل كل شيء على وجدان الإنسان وأن غايتها مصلحة الإنسان الذى استخلفه الله على إقامة العدل والإنصاف وأن الشريعة جاءت ليكون الإنسان نفسه الحارس على ضمان العدل ونشر الحق . ولم يكتف الشارع بالتكليف بظاهر القانون والقضاء بل كلف الإنسان أن ينصف غيره من نفسه ولو كان القانون والقضاء فى جانبه ، وبينما يهتم القانون الوضعى بالمساواة فيما بين الناس يهتم الإسلام بتحقيق العدالة لأن المساواة تعنى فقط تطبيق القانون القائم على الجميع كيفما كان الوضع أو النظام بينما الشريعة الإسلامية تقصد إلى تحقيق العدالة ولا تعترف بأى قانون مناف لمقاصدها .

وقد أوضح ذلك الرسول صلوات الله عليه حين قال : « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » أى مردود على صاحبه .

وقد فرق الفقهاء بين الجانب القضائى والجانب الديانى فقد يصدر الحكم من القاضى فيصبح بذلك عدليا نافذ المفعول ليتيح للمحكوم عليه أن يتصرف بمقتضاه فيما حكم له به ، ولكن من الجهة الدينية فإن المحكوم له مطالب بأن ينظر لنفسه فإذا كان الواقع متفقاً مع القضاء ساغ له أن يستفيد من الحكم وإلا حرم عليه ذلك ووجب عليه أن ينصف خصمه من نفسه ، معترفاً بالحقيقة على أكملها وإن قضى له القاضى .

هذا هو الفرق الهائل بين الشريعة وبين القوانين الوضعية ، ذلك أن الشريعة تعنى كل العناية بتربية الوجدان وإرهاف الضمير حتى يغدو حارساً أمينا على صحة القضاء وعدم الرضا إلا بالحلال الطيب .

وتمتاز الشريعة الإسلامية عن القوانين الوضعية بأن أحكامها شرعت للدنيا والآخرة مما يحمل معتنقها على طاعتها فى السر والعلانية ، ذلك أن القانون الوضعى يمكن للفرد أن يرتكب جريمة ويستطيع أن يسترها ويتفادى العقاب الدنيوى . وليس كذلك فى الإسلام ، ومن ذلك أن لا تجبر الأم على إرضاع ابنها قضاء ولكنها تجبر ديانة .

كذلك فإن الحق لا يسقط بتقادم الزمن فى الشريعة الإسلامية . وإن الاجتهاد أو القضاء لا يحلان حراماً ولا يحرمان حلالا . لأن الشرع الإسلامى قائم على قواعد العدل المطلق ومقتضيات العقول ، فى حين أن القانون الوضعى يسقط حق الفرد حين يقرر أن الحق المتروك يسقط ولا يعود ، وفى الشريعة الإسلامية أن من أخذ مال غيره على غير وجه الحق فقد أكله بالباطل ، ومن الأكل بالباطل أن يقضى القاضى لك وأنت تعلم أنك مبطل . وفى هذا معنى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إنما أنا بشر وأنكم تختصمون إلى وأن بعضكم قد يكون ألحن بحجته من أخيه فأقضى له على نحو ما أسمع منه فمن قضيت له بشىء من ذلك . . . . الخ الحديث) .

ومن ذلك أن الشريعة إنما شرعت للدنيا والآخرة والمسلم فى طاعتها فى السر والعلانية والسراء والضراء .

أما فى القانون الوضعى فهم يعتقدون أن من استطاع أن يرتكب ذنبا ويتفادى العقاب الدنيوى فإنه لا يرتكبه مخافة العقاب الأخروى وغضب الله .

وثمة فارق خطير وعميق بين الشريعة والقانون الوضعى ذلك هو مفهوم العدل نفسه ، ويتحدثون عن عدالة الديمقراطية أوعدالة الاشتراكية وينسون أن العدل فى الإسلام يختلف اختلافا عميقاً . يقول الدكتور مصطفى كمال وصفى : إن العدل فى المفهوم الإسلامى مقيد ومتميز عن غيره من النظم الأخرى ، فالعدل فى الإسلام هو العدل المبنى على التوحيد والمستمد من نصوص القرآن والسنة ومن المقاصد الشرعية ، فالعدل الإسلام (معياره ووسيلته وطريقته) هى ما أظهرنا الله عليه من شريعة فالشريعة هى وسيلة لتحقيق هذا العدل . هذا العدل مقيد بالتوحيد بمعنى أن المسلم يشهد به وليس شهادة بالقول بل بما يصادقه من العمل فوجب أن تكون تجربة العدل بين الناس بإنزال ما أمر الله به وتنفيذه ومنع ما نهى الله عنه وكل ما هو على هذا المنهج فهو من العدل الإسلامى وكل ما ليس على نهجه فليس من العدل الإسلامى ، وليس العدل الإسلامى عدلا مطلقاً يجوز أن يصطبغ بصبغة رأسمالية أو شيوعية حسب الأحوال ، ولكنه عدل موصوف مقيد بنصوص معينة ووسائل محدودة ، وللاجتهاد مقاصد شرعية معينة محدودة ، فإما هذا وإما أنه ليس عدلا إسلامياً .

الفصل الثالث
الشريعة الإسلامية والقانون الرومانى

كان من أبرز الشبهات التى حاول النفوذ الغربى طرحها فى أفق الفكر الإسلامى فى العصر الحديث الادعاء بأن الشريعة الإسلامية لها صلة بالفقه الرومانى ، وأن بعض علماء المسلمين فى الشام قد اطلعوا على القوانين الرومانية ومنها أخذوا ، ردد هذا جولد زيهر وفون كريمر وجماعة من المستشرقين منهم من قال أن السنة فى الإسلام ما هى إلا مجموعة القوانين الرومانية فى عصر الفتح العربى . ولقد أثبتت الأبحاث التاريخية الجادة أن الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى لم يتأثرا بالقانون الرومانى بل على العكس من ذلك أن الفقه الغربى الذى أطلق عليه القانون الرومانى هو الذى استقى من الشريعة الإسلامية واقتبس من الفقه الإسلامى .

وتبين بما لا شك فيه أن المسلمين لم يطلعوا على كتب الرومان فى الفقه ولم يترجموا منها شيئاً ولم يذكروا شيئاً عنها ولو فعلوا لاعترفوا بذلك ولكان أثره باقياً فى كتبهم . كما اعترفوا بترجمة كتب اليونان والفرس فى العلوم المختلفة وفى الأدب والفلسفة . وكان الباعث على إحجام الفقهاء عن دراسة القانون الرومانى عقيدتهم الثابتة أن الشريعة الإسلامية إلهية مبنية على القرآن الكريم فى أساسها وأنها مثل الكمال فى التشريع ولذا كانوا ينبذون كل ما صدر عن غير المسلمين فى هذا العلم ويحرمون الأخذ به (دكتور صبحى محمصانى) كذلك كشفت الأبحاث والمراجعات الدقيقة عن أن الموافقات بين الشريعة الإسلامية والقانون الرومانى طفيفة جداً بالقياس إلى الفروق ، وهى لا تدل بحد ذاتها على تأثر الشريعة الإسلامية بالقانون الرومانى ، كذلك فقد كان موقف الفقهاء المسلمين سلبيا إزاء القانون الرومانى بالنظر إلى روح

الشريعة الإسلامية ومصدرها الأول الإلهى ، لقد وجد البعض أن القانون الرومانى متفقاً مع ما قاله الفقهاء ، فظن أنه كان مصدراً من مصادر الفقه استمد منها الفقهاء هذه الأحكام . إن شبهة تأثر الفقه الإسلامى بالفقه الرومانى التى أثارها جولد زيهر وغيره قد كشفت حقيقة كانت مغموطة ، من حيث أن الفقه الرومانى المعروف اليوم هو المقتبس عن الفقه الإسلامى والدليل — كما يقول على الطنطاوى — أن الفقه الرومانى الحاضر جديد لفقه طائفة من العلماء بعد أن اندثر الفقه الرومانى القديم .

ولقد أكد سانتلانا الباحث الغربى الذى استوعب الشريعة الإسلامية والقانون الرومانى أنه ليس بينهما أصل واحد يلتقيان عنده ، وأن الشريعة الإسلامية ذات الحدود المرسومة والمبادىء الثابتة لا يمكن إرجاعها أو نسبتها إلى قوانين أوروبا لأنها شريعة مستقلة تغاير الفكر الغربى أصلا .

وكذلك أوضح الكثيرون تلك الفوارق العميقة بين الشريعة الإسلامية والقانون الرومانى ، منها أنها شريعةإلهية بينما القانون الرومانى من صنع الإنسان وعمله ، وقد جاءت الشريعة الإسلامية فاتحة لعصر اجتماعى جديد . إذ جاءت بدين جديد وجاءت معه بنظام عمرانى جديد كان له أثر فى تغيير حالة العرب وكثير من أمم العــالم ، بينما عهد الألواح الاثنى عشر لم يكن الا استمراراً للحياة السابقة عليه فى روما فلم يحدث انقلابا فكريا ولم ينشىء حالة اجتماعية جديدة ولم يغير من عقائد الناس ، كذلك فإن مجهود المشرع بعد عهد الرسول يكاد يكون معدوماً فى الشريعة الإسلامية لأنها قانون سماوى لا تقوم بجانبه نصوص تشريعية وضعية . ولـكن المشرع الرومانى كان له الأثر الأكبر فى تطور القانون الرومانى وعلى الأخص فى العهد الامبراطورى .

ومن أبرز وجوه الخلاف بين الشريعة الإسلامية والقانون الرومانى :

١ — إن نظام السلطة الأبوية كما هو معروف بالقانون الرومانى لم يكن معهوداً عند العرب .

٢ — إن السيادة الزوجية تختلف فى الشريعتين اختلافاً تاما .

٣ – إن الفقه الإسلامى لا يعرف نظام الوصاية على المرأة المعروف بالقانون الرومانى فالمرأة فى الفقه الإسلامى لها شخصية مستقلة بمالها عن زوجها لا يجوز للرجل مسه .

٤ – إن نظام التبنى فى القانون الرومانى لم يقره الإسلام .

٥ – إن نظام الشفعة خاص بالفقه الإسلامى لا مثيل له لدى الرومان .

٦ – إن الوقف كما هو مقرر فى الشريعة الإسلامية خصوصاً الوقف الذرى الدائم لا يقره القانون الرومانى .

٧ – إن نظام الميراث مختلف بين الشريعتين الإسلامية والرومانية .

٨ – لا تعرف الشريعة الرومانية حوالة الدين إلى مدين آخر بخلاف الشريعة الإسلامية .

ولعل أبرز وجوه الخلاف بين الشريعة الإسلامية والقانون الرومانى ، أن محاكمة الكبار وإخضاعهم للشريعة لم يكن معروفا فى شرائع الأمم المحيطة بالإسلام ، فالرومان الذين تعتز أوروبا إلى اليوم بقانونهم وتعتبره أبا للشرائع كان عندهم قانونان : قانون للرومان يعطيهم امتيازاً فى الأحكام والحقوق ، وقانون آخر لرعايا الامبراطورية من غير الرومان يسمى جوس جانسوم . **Jus gensum** وفى الولايات المتحدة يوجد فى هذا العصر ما يسمى القانون الأسود **Blak law** يطبق على الرعايا السود ويحدد حقوقهم ويحرمهم مما يتمتع به البيض ، كذلك فإن التشريع الإسلامى يحمل طابع نظام فلسفى يقوم على مبادىء أساسية بينما لا يعدو القانون الرومانى أن يكون مجموعة من الملفقات القانونية العفوية ليس بها رباط عقلى .

هذا من ناحية مواد القانون ، أما من ناحية الصياغة فإن هناك فوارق أخرى أشد عمقا .

أولا : لم يفرق المسلمون بين الروح والجسد ولم يهملوا أحداً منهما وفكروا فى أن الإنسان مركب منهما جميعاً .

ثانياً : قسم المسلمون الفقه على أساس العبادات والمعاملات والعقوبات بينما قسم القانون الروماني : على أساس الاشخاص والاشياء والخصومات .

ثالثاً : أن أساس الشريعة الإسلامية مستمد من كلام الله المنزل بالوحي بينما أساس القانون الروماني مستمد من مشيئة الإنسان .

رابعاً : خلاصة القانون الإسلامي (لا إله إلا الله محمد رسول الله) . بينما بنى الرومان أحكامهم إما على أوامر رئيس الحكومة أو العرف والعادة .

خامساً : أهملت كتب الفقه الروماني المسائل العمومية كالأمور الدستورية وأحكام القانون الدولية وجعلتها من أمور السياسة .

سادساً : في القتل تشكل العقوبة عند المسلمين حسب النية من حيث العمد أو الخطأ . ولا توجد عند الرومانيين ، وكذلك الدية والقصاص عند المسلمين .

سابعاً : السرقة والزنا والقذف وشرب الخمر والارتداد ، ليست محرمة عند الرومانيين ومن ثم فلا عقاب عليها .

ثامناً : لا مشابهة بين الشريعة والقانون الروماني في أمور النكاح والطلاق ، فالإسلام لا يعرف إلا قسما واحداً من النكاح وهو عقد يجمع الزوجين برضاهما وعند الرومانيين توجد أصناف عديدة للنكاح الجائز بينما تعتبر أكثرها عند المسلمين كالزنا .

تاسعاً : قانون الوراثة وتقسيم التركة عند المسلمين يغاير ما عند الرومانيين وكذلك نظام القضاء وآداب القصاص . والقانونان يختلفان حتى في المعاملات المالية فمثلا الربا غير محرم عند الرومانيين وحتى أساس التجارة يختلف عندهما .

فالبيع عند الفقهاء عقد برضا العاقدين ، وهو عند الرومانيين عقد يتعلق بالمال .

عاشراً : أن الفقهاء ما كانوا يعرفون اللغة اللاتينية التى كتب بها القانون الرومانى ولم تترجم تلك القوانين إلى العربية قبل القرن العشرين .

حادى عشر : المقنن عند الرومانيين هو موظف الدولة ، أما المسلمون فالفقيه لم يكن أبداً إلا رجلا عادياً من عامة الناس تعلم وتفقه فأفتى ودون وكتب الفقه (دكتور محمد حميد الله) .

ومن الملاحظات الأخرى أن القانون الرومانى كان ثمرة الحضـارة الرومانية التى قامت على أساس الترف ، وقد فرق بين من ينتسب إلى أصل رومانى وبين من لا يمت إليه بسبب ؛ وفرق بين الخاصـة والعامة فجعل للأولين الزعامة والقيادة والحماية وفرض على الآخرين الخضوع والانقياد والطاعة .

وقالت دائرة معارف لاروس : إن نظم الرومان كانت على وجـه الإجمال الوحشية والقسوة مرتبتين فى صورة قوانين .

كذلك كانت هناك التفرقة فى مواجهة المسائل : العقوبة فى البيئات العالية نصف المـال . وفى البيئات الذميمة الجلد والنفى من الأرض . وقد أشار شفيق شحاته أن التشريع الإسلامى قد سبق التشريع الرومانى فى تقدير المبادىء العظيمة ومنها مبدأ انتقال الملكية لمجرد الاتفاق (أى بلا حاجة لاجراءات رسمية وأمور شكلية) ومبدأ سلطان الإدارة (أى إدارة كل من المتعاقدين) ومبدأ النيابة التعاقدية ، ومبدأ النيابة لم يصل إليه التشريع الرومانى إلا بعد جهاد عنيف وكان مجهولا فى الفقه الفرنسى القديم أما الفقه الإسلامى فقد قال بالنيابة العامة .

(٢)

أما بالنسبة لعلاقة الفقه الرومانى والشريعة الإسلامية فقد كشفت كثير من الأبحاث عدداً من الحقائق :

أولا : أسبقية الشريعة الإسلامية على الفقه المسمى بالرومانى ، هذا الفقه الرومانى الحديث هو باتفاق المؤرخين قد ظهر فى أوروبا فى القرن الثانى

عشر (السابع الهجرى) وهو خلاف القانون الرومانى القديم فى جوهره ومواده وحقيقته ، ويتفقون على أن القوانين التى كان معمولا بها قبل ذلك القرن كانت وحشية ، ويذكرون منها أحكاما وإجراءات تملأ الاسفار .
ويتفقون على أن الأوروبيين نزلوا فى القرن التاسع والعاشر والحادى عشر إلى الأندلس ونهلوا من معارف الإسلام وعرب الأندلس من فلسفة وفلك وطب . وإن هـــذه المعارف كلها تدين أوروبا للأندلس أو للإسلام بها ونحن نعلم أن أهم ما كان يدرس فى الأندلس من ذلك كله : الفقه الإسلامى . لقد كانوا فى أشد الحاجة لمعرفة الفقه الإسلامى أشد منهم لمعرفة الطب والفلسفة إلا أنهم لشدة اضطهاد الكنيسة للإسلام لم يجسروا على تسمية هذا الفقه الإسلامى باسمه وإنما اخترعوا له اسم القانون الرومانى واتفق المؤرخون أيضاً فيما اتفقوا على هذا الاسم . والمعروف أن جربرت الفرنسى القانونى كان من أولئك الدارسين الذين نزلوا إلى الأندلس واتفقوا على أنه ممن أصلح قوانين بلاده بعد رجوعه لأنه جلس على كرسى مارى بطرس وهو المعروف بسلفستر الثانى . وكان ممن له الشأن هو وزملاؤه فى اصلاح القوانين فى أوروبا ، كان يكاشف العلماء فى قرطبة بحاجته إليه لفساد القوانين فى بلاده وبنقله إلى لغته ويحور فيه بما يناسب أمته وشعبه . ومن هنا يتضح أن هذا القانون الذى يسمونه الرومانى هو أساس قانون نابليون وهذا يعنى أن الافرنج أخذوا الفقه الإسلامى من الأندلس وسموه القانون الرومانى فالقانون الرومانى هو الذى تأثر بالشريعة الإسلامية .

وليس صحيحاً ما روجوه من أن القانون الرومانى ضاع قروناً طويلة منذ عهد جستنيان من القرن السادس إلى القرن الثانى عشر ثم ظهر فجأة ، هذه الحكاية التى اخترعها لود فيكوس ١٥٠١ م ولم تلبث أن انتشرت فى القرون الوسطى كما حكاه جيبون (فى الجزء الرابع من تاريخه ص ٥٥٥) وكل الدافع لهم على هذه الخزافة — ما رواه من مخالفة ما سموه بالقانون الرومانى فى عصرهم للقانون الرومانى القديم ومخالفته كما كان جاريا فى فترة الضياع المذكورة .

أورد هذا محمد عبد السلام العباسي فى بحثه واستشهد بما أورده محمد على بدوى فى كتاب مبادىء القانون الرومانى . إلا أن النهضة الأولى للقانون الرومانى بدأت بجامعة بولونيا الإيطالية وهى أقدم جامعات أوربا فظهرت بها نهضة القانون الرومانى فى أواخر القرن الحادى عشر إلى القرن السادس عشر حيث شرحوا القانون واستخرجوا النظريات وأخذوا من هذا القانون قانون نابليون ١٨٠٤ وبوضع قانون نابليون اتسعت حركة التشريع فى معظم البلدان الأخرى . اﻫ .

والمعروف أن قانون نابليون كان إضافة أخرى إلى هذا من حيث إن البعثة العلمية التى وردت مصر قد نقلت تشريع المعاملات من بيع ورهن وشراء وهبة وجرائم أخذا من قواعد الشريعة الإسلامية وجميع ذلك فى مدونة سميت مجموعة قوانين نابليون . وصدرت ١٨٠٤ قيل أن معظمها مترجم من المذهب المالكى وهو شرح متن خليل للشيخ الدردير . كانت فرنسا تحكم كل ولاية منها تشريعات عرفية ثم وحدت القوانين المدنية والجنائية بتقنين قانون نابليون ثم انتعشت حركة التقنين فى أوربا : النمسا ١٨١١ إيطاليا ١٨١٥ ألمانيا ١٨٧٨ سويسرا ١٩١٩ .

ويرى الاستاذ منير القاضى : أنه ليس بين الفقه الرومانى الذى كان سائداً فى أوربا وبين الفقه الإسلامى السائد فى الشرق أى صلة ، وإن تعاصرا بعض الوقت ، ولم يعرف فقهاء الإسلام الفقه الرومانى ولم يطلعوا عليه ولم تصل أخباره إليهم إلا بعد أن ولد الفقه الإسلامى ونما وبلغ أشده ، كما أن الأسس التى بنى عليها الفقه الإسلامى لم تكن فى عهد الرومان ولم يعرف الرومان طريقها وقد دالت دولة الفقه الرومانى ونشأ فيها فقه جديد بعد النهضة الأوربية يستند فى كثير من أسسه إلى الفقه الرومانى ، ونشأت نظريات جديدة فى هذا الفقه اعتبرها رجال القانون من أعدل ما وصل إليه العقل الفقهى . ونحن إذا رجعنا إلى هذه النظريات الحديثة نجد أن الفقه الإسلامى سبق أن قرر كثيراً منها تفصيلا واجمالا منها نظرية الظروف الطارئة ، ونظرية التعسف فى استعمال الحق ، نظرية الحق العينى والحق الشخصى ، نظرية تحول العقد ، نظرية عدم تجزئة الاقرار ، نظرية تحرير العقد .

ومن ناحية أخرى فإن هناك دلائل كثيرة (منها ما أورده جيبون) أن القوانين الرومانية (قوانين الاثنى عشر لوحة) بقيت إلى زمان جوستنيان ثم فقدت ، ونقل العلامة موسهم الجرمنى فى تاريخ الكنيسة حوادث القرن الثانى عشر . وقال اللورد ماكنزى فى كتابه القانون الرومانى : إن هذا القانون (يعنى قانون الاثنى عشر لوحة) لم يصل إلى أيدينا وغاية معلوماتنا فيه تستند على بعض أوراق مفرقة وبعض ملاحظات تاريخية مما فقدت اثاره .

أما القوانين الرومانية القديمة فقد وصفها الباحثون بأنها كانت أشبه بالفصول المضحكة (انظر تاريخ الدولة الرومانية لجيبون) ذلك لأن جميع معاملاتهم كانت لا تخلو من الحركات والطقوس ، وكانوا لا يفرقون بين المعاملات والأحوال الشخصية ، بل كانت الصيغة المستعملة واحدة للجميع وهى ما يسمونه (مانسيناشيو) فإذا أراد الإنسان اجراء أى عمل قانونى فعليه أن يحضر القبانى ومعه الميزان وعليه أن يحضر الشهود الذين يشترط ألا يقل عددهم عن خمسة فلم يكن لدى الرومانيين القدماء عقود مختلفة تتوقف على النية بل كان من الضرورى اجراء حركات معينة فكان الخصمان فى الدعوة يتكافحان أمام القاضى ، ولم يكن حق الملكية معروفا لديهم على النسق الذى نعرفه . ومن يطلع على الاثنى عشر لوحة يجد بعضها غاية القسوة والشدة لمعاملة المدين المفلس فإنه كان يمهل ثلاثين يوماً وهو مسجون مكبل بالحديد والقيود والسلاسل التى لا يقل وزنها عن خمسة عشر رطلا ثم يعرض فى السوق ثلاث مرات ، وكانت أحكام الرومان الجنائية قاسية للغاية فكانوا يلقون المذنب لافتراس الوحوش الكاسرة ، هذا بعض ما قاله العلماء الغربيون عن الفكر الرومانى القديم ومخالفته لجديد وهو كاف للكشف عن زيف جولد زيهر وشيعته ووضوح الحقيقة التى استعلنت بوضوح من أن الفقه الرومانى هو فقه إسلامى من الأندلس .

الفصل الرابع

عطاء الشريعة الإسلامية للفقه العالمى

من أعجب العجب أنه فى نفس الفترة الزمنية التى كان النفوذ الأجنبى يحمل فيها على الشريعة الإسلامية حملاته العنيفة ويثير عن طريق الاستشراق والتبشير والغزو الثقافى الشبهات حول تطبيق الشريعة ورميها بالتأخر والقصور وبأنها مستمدة من القانون الرومانى وغيره ، كانت دوائر الفقه والقانون العالمى فى كل مكان فى أوربا تنظر إلى الشريعة الإسلامية نظرة التقدير والإعزاز وتدعو الأمة الإسلامية إلى أن تطبقها وتدعو الفقه العالمى إلى الانتفاع بكنوز هذه الشريعة .

ولقد استطاعت الشريعة الإسلامية أن تكسب عدداً ضخماً من أساطين القانون الدولى حكموا عليها فى نزاهة وأمانة وعرفوا فضلها وقدروا قدرها ، ولقد كان للدراسات التى يقوم بها بعض الباحثين المسلمين الذين قصدوا إلى معاهد العلم الأوربية أثرها فى توجيه النظر إلى عظمة الشريعة الإسلامية ، ومن هؤلاء عمر لطفى ، ومحمد فتحى ، وطائفة من أبناء مصر شاء القدر أن يردوا عن بلادهم وصمة قولة الاستعمار فى بلادهم عن الشريعة الإسلامية . ففى الوقت الذى كان كرومر وشيعته يهاجمون فيه الشريعة الإسلامية كان عمر لطفى يعرض على مؤتمر المستشرقين فى جنيف ١٨٩٤ موضوعات الدعوى الجنائية وحرمة المنازل وحرمة المرأة وحق الدفاع ، هذه الأبحاث التى أشار إليها حين قال : إننا نوردها لكى لا يقوم لرجال القانون فى بلدنا عذر بأن أصواتهم لا تسمع فى أوربا . إذ قالوا عن الشرع ما يبين حقيقته فى ذلك العالم ليسعى أولو الهمم وراءه فى هذا السبيل . وقد أعجب بهذه الأبحاث غير واحد من أساطين القانون أمثال مستر بوند وكيل محكمة استئناف مصر ،

مسيو جاردو من كبار شراح القانون الفرنسى ، شارل ميرمر الذى قال : اسمحوا لى أن أنصح جميع المسلمين فى شخصكم ألا تطلبوا مستقبلكم فى تقليد النظامات الأوربية والمسيحية ، فاطرحوا هذه النظامات وأمعنوا النظر فى مشهد ما نحن فيه من الفوضى الخداعة ، واطلبوا من دينكم الذى هو أسمح دين وأكثره مساواة مفتاح مستقبلكم ولا تفضلوا أن تستعيروا منا إلا الاكتشافات العلمية الخاصة بانماء سعادتكم الملية » .

وقد أشارت الصحف فى ذلك الوقت إلى ذلك التباين الخطير : شريعة سمحة فى المجالس الدولية يشاد بها . أما فى بلادها فهى مصفدة فى القوانين الوضعية الأوربية التى ما افادتها إلا فساداً فى الذمم وتدليسا فى المعاملات ، هذه الشريعة الغراء التى قرر كل من عرفها أنها كافلة بحاجات الأمم الشرقية على أكمل وجه . كذلك نجد المسيو بزناردى مستشار قسم القضايا يقول : أن الباحث قد استحق الثناء بما كتبه فى هذا الموضوع الذى لا يزال غير معروف تماماً فى أوروبا رغما عما بذله بعض الكتاب والمشترعين المشتغلين بالشريعة الإسلامية ونخص بالذكر منهم : سواس باشا وقدرى باشا والأستاذ نوفال .

كذلك اشارت المجموعة الشهرية لجمعية مقارنة الشرائع : (نوفمبر ١٨٩٧) تحت عنوان : الدعوى الجنائية فى الشريعة الإسلامية : إن الشريعة الإسلامية هى على وجه العموم فى البلاد الغربية معروفة إلا قليلا أو على وجه ناقص ، فنظراً إلى أنها مبنية على نصوص ، تأويلها يوقع من لهم المام باللغة العربية فى الحيرة ، فإن درسها لمن لا يعرف تلك اللغة لا يصادف صعوبات تكاد تكون غير قابلة للتذليل ، على ذلك يجب أن يكون من سعد الطالع أن مشترعاً عربياً من قدرة عمر بك لطفى يتفضل بأن يأخذ على عهدته تعميم معرفة تلك الشريعة العسيرة المنال فى فرنسا ، بأن تعرض علينا قواعد المرافعات الجنائية الجارى العمل بها على مذهب أبى حنيفة .

وعن دراسة حرمة المنازل : يقول المسيو فرنان داجين : « يكاد يكون الاعتقاد السائد فى فرنسا أن احترام المسكن لا يشغل فى تقنين العالم الإسلامى إلا مكانا حرجا على أنه إذا كانت الحوادث التى تستحق أن يوصف عليها

وهى لسوء الطالع كثيرة ثبت أن الحرص على عدم انتهاك حرمة المساكن فى البلاد الإسلامية أمر قليل الأهمية فإنه ليس بأقل من ذلك قربا للحق ، إن الشريعة الإسلامية تحرم مثل هذا الانتهاك تحريما مطلقا . ويذكر المؤلف أن القرآن يحرم على كل شخص أن يدخل بيت الآخر بغير رضاه إلا فى أربع حالات (الأولى) إذا كان مرخصا له الدخول فيه عادة (الثانية) إذا دعى إليه فإن الدعوة تساوى الإذن بدخوله (الثالثة) فى حالة حريق أو فيضان أو ارتكاب جناية (الرابعة) إذا كان البيت مفتوحا للأفراد كالحانوت والحمام ، وإن كل من ينتهك حرمة مسكن استحق التعزير ، والتعزير هو عقاب (لكل جريمة ليس لها حد) حده الأول التوبة والأقصى القتل حسب جسامة الجريمة وحال المجرم ،ومع ذلك فإن تحريم دخول المساكن من غير استئذان ليس قاصراً على الأفراد بل يتناول السلطة الحاكمة .

وفى حقوق المرأة كشف عمر لطفى حقوق المرأة فى الشريعة الإسلامية وقارن بينها وبين ما للمرأة الغربية من الحقوق ، وكيف أن الجنس اللطيف وجد فى الشريعة حماية لم يجدها فى القوانين الحالية .

كذلك فقد كشف الدكتور محمد فتحى فى أطروحة الدكتوراه فى فرنسا عن مذهب الاعتساف فى استعمال الحق ، واعلن أن الإمام الشاطبى اهتدى إلى ما يسمى فى القوانين الحديثة نظرية التعسف فى استعمال الحقوق فأثبت بعد تحليل وتفصيل دقيقين أنه يجب منع الفعل المأذون به شرعاً إذا لم يقصد منه فاعله إلا الإضرار بالغير ، ولقد علق العلامة كبهلر العالم القانونى الألمانى على هذه الرسالة فقال : لقد كان العلماء الألمان يتيهون عجباً على غيرهم فى ابتكار نظرية الاعتساف والتشريع لها فى القانون المدنى الألمانى ۱۷۸۷ م أما وقد ظهر بحث الدكتور فتحى وأفاض فى شرح هذا المذهب عند رجال التشريع الإسلامى وبان أن رجال الفقه الإسلامى تكلموا طويلا ابتداء من القرن الثامن الميلادى فإنه يجدر بالعلم القانونى الالمانى أن يترك مجد العمل بهذا المبدأ لأهله الذين عرفوه قبل أن يعرفه الألمان بعشرة قرون وأهله هم حملة الشريعة الإسلامية .كذلك أعلن الباحثون أن نظرية

التعسف فى استعمال الحق . ونظرية الظروف الطارئة ونظرية تحمل التبعة ومسئولية عدم التميز وكلها نظريات حديثة لها أساس كبير من الشريعة الإسلامية .

وقد أشار أدوار لامبر فى المؤتمر الدولى للقانون المقارن المنعقد فى لاهاى ١٩٣٢ . أنه بينما كانت النظرية الفرنسية عن إساءة استعمال الحق فى أوج قوتها بفضل مؤلفات الأستاذ جوسران إذ بالأستاذ محمود فتحى يتبع نشاط الشريعة الإسلامية خلال ستة قرون قريباً تلك النظرية تنتهى فى مرحلتها الأخيرة إلى إقرار أربعة ميادين واضحة الحدود لإساءة استعمال الحق أكثرها ذات طبيعة اقتصادية . بينما لم توفق النظرية الغربية إلا فى تحديد ميدان واحد من تلك الميادين .

(٢)

استطاعت مؤتمرات عديدة للفقه والقانون عقدت فى السنوات ١٩٢٧ ، ١٩٣٧ ، ١٩٥١ ، ١٩٦٨ ، فى أوربا أن تسجل فى وضوح عظمة الشريعة الإسلامية ودورها الخطير فى بناء الفقه العالمى .

أولا : مؤتمر الحقوقيين فى أثينا عام ١٩٢٧ :

قال عميد كلية الحقوق : إن البشرية لتفخر بانتساب رجل مثل محمد صلى الله عليه وسلم إليها فقد استطاع على الرغم من أميته أن يأتى العالم بتشريع سنكون نحن الغربيين أسعد ما نكون لو وصلنا إلى قمته بعد ألفى سنة .

ثانياً : المؤتمر الدولى للقانون المقارن الذى انعقد فى مدينة لاهاى ١٩٣٢ :

أشار إلى التقدير الكبير للشريعة الإسلامية الذى بدأ يسود بين فقهاء أوربا وأمريكا فى العصر الحاضر .

ثالثاً : مؤتمر القانون الدولى فى لاهاى ١٩٣٧ :

قرر المؤتمر : اعتبار الشريعة الإسلامية (١) مصدراً من أهم مصادر التشريع العام . (٢) وأنها شريعة حية صالحة للتطور . (٣) واعتبارها قائمة

بذاتها وليست مأخوذة من غيرها . وأن الشريعة الإسلامية تمثل نظاما كاملا يقوم على مبادىء أساسية وهى بذلك جديرة بأن تشغل مكانة ممتازة بين مصادر القانون المقارن .

رابعاً : مؤتمر الحقوق الدولى المنعقد فى باريس سنة ١٩٥١ :

قرر المؤتمر : أن المبادىء الإسلامية قد سمحت للحقوق بأن تستجيب للرغبات التى تتطلبها الحياة الحديثة وأن المناقشات أوضحت بجلاء بالمبادىء القانونية الإسلامية من قيمة لا تقبل الجدال وأنها تضم أشرف النظريات القانونية والفن البديع وكل هذا يمكنها من تلبية جميع حاجات الحياة العصرية . وقد أثبتت الابحاث أن الفقه الإسلامى يقوم على مبادىء ذات قيمة أكيدة لامرية فى نفعها وأن اختلاف المذاهب الفقهية فى الجهاز التشريعى الضخم تنطوى على ثروة من الآراء الفقهية وعلى مجموعة من الأصول الفنية البديعة التى تتيح لهذا الفقه أن يستجيب بمرونة لجميع مطالب الحياة الحديثة .

خامساً : المؤتمر الدولى للقانون والتنمية الاقتصادية سنة ١٩٦٨ :

قرر المؤتمر : اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً لجميع التشريعات العصرية لما امتازت به من مرونة كبيرة .

سادساً : مؤتمر حقوق الإنسان (ستراسبورج) بفرنسا ١٩٧٣ :

قرر أهمية الشريعة الإسلامية باعتبارها من المصادر التشريعية الهامة لقوانين حقوق الإنسان .

وقد كان أبرز الموضوعات التى درسها مؤتمر القانون المقارن فى لاهاى ١٩٣٧ موضوع علاقة الشريعة الإسلامية بالقانون الرومانى ، وقد أشار الأستاذ صليب سامى إلى مقررات القانون الدولى فى لاهاى ١٩٣٧ التى اعلنت أن الشريعة الإسلامية شريعة مستقلة قائمة بذاتها ، فقال : لقد أعلن المؤتمر أن الشريعة الإسلامية نظام قانونى مستقل غير مأخوذ من القانون الرومانى وإنى أعتبر هذا القرار من البديهيات فهو لا يحتاج إلى تأييد لأن

القانون الرومانى قائم على سلطة رب الأسرة الذى أنزله القانون منزلة الآلهة فجعل له على كافة أعضاء أسرته من زوجة وأولاد وأحفاد وكل من انتسب إلى الأسرة السلطان الكامل بما فى ذلك حق الموت ، كما جعل له على أموال هؤلاء جميعاً الحق المطلق فى التصرف بها كيفما يشاء . أما الشريعة الإسلامية فأساسها الفرد ، فالابن إذا بلغ سن الرشد أصبح مستقلا بشخصيته وماله عن سلطة الأب . وإذا كان الابن قاصراً فإن ماله وديعة لدى وليه والمرأة إذا تزوجت لا تفقد حقها فى مالها الخاص ولا يمنع زواجها حق الإرث من أهلها وليس لزوجها سلطان على مالها . بل يظل ينفق عليها ولو كانت ذات مال ، وليس لزوجها سلطان عليها سوى ماله عليها من الحقوق المترتبة على الزواج ، ولو أن الشريعة الإسلامية أخذت من القانون الرومانى لكان نظام الأسرة أول ما تأخذه «٤» ، ويؤكد بعد ذلك أن دعوى أن القانون المدنى مصدر للشريعة الإسلامية دعوى غير مقبولة أصلا .

وقد أيد هذا الرأى الأستاذ لامبير الفرنسى ويجمونه الأمريكى وتكلم الأخير بإسهاب ، فقال : أنه لا يوجد دليل مباشر أو غير مباشر يمكن أن يستنتج منه من الوجهة التاريخية أن القانون الرومانى كان له أى تأثير على الشريعة الإسلامية .

وهكذا نجد أن مقررات هذه المؤتمرات العالمية خلال نصف قرن قد اجمعت على أن الشريعة الإسلامية إحدى الشرائع العالمية ذات العطاء الوافر وأن التشريع الإسلامى قد بلغ من الكمال بسبب اعتماده بالإضافة إلى الكتاب والسنة الأصليين الرئيسين إلى القياس والرأى ، والاستحسان والمصالح المرسلة فكان تشريعاً متطوراً مرتكزاً على أسس القانون الطبيعى (العدالة) ومبادىء الخلق الاجتماعى ولهذا اتسع الفقه الإسلامى لجميع النظريات الحديثة ووجد منها سندا لها على حد تعبير زهدى يكن الذى يشير إلى أن مؤتمر المحامين الدولى ١٩٤٨ والذى اشتركت فيه ثلاث وخمسون دولة قد أوصى بناء على اقتراح لجنة التشريع المقارن وتأكيداً لما كان قرره مؤتمر القانون المقارن ١٩٣٨ تبنى الدراسة المقارنة لهذا الفقه .

كذلك فإن مؤتمر الفقه الإسلامى الذى عقد فى باريس ، تموز ١٩٥١ قرر الأعضـــاء فيه بالإجماع :

أولا : أن مبادئ الفقه الإسلامى لهـا قيمة قانونية وتشريعية وأن اختلاف المذاهب الفقهية فى هذه المجموعة القانونية ينطوى على ثروة من المبادئ والأصول يتمكن بها الفقه الإسلامى أن يستجيب إلى مطالب الحياة الحديثة والتوفيق من حاجاتها .

ثانياً : أشار الباحثون إلى أن فقهاء الشريعة الإسلامية كانوا يراعون تطور الجماعة وكانت نظرياتهم القانونية تتطور حسب رقى الجماعة فتخرج بثوب جديد يتفق مع حاجات الشعوب الإسلامية .

ثالثاً : تعتبر الشريعة الإسلامية ثالثة الشرائع التى أخذت عن طريق التطور والاتساع واتخذت مكانها فى هذا السبيل إلى جانب الشريعة اللاتينية والشريعة الإنجليزية . فقد كانت الشريعة الإسلامية غنية بنظمها ومتانة قواعدها كفيلة بضبط علاقات الأفراد وسلوكهم أجيالا طويلة بلغ فى خلالهـا الفقه الإسلامى ذروته فى البحث وعمق التفكير ودقة الأسلوب .

وإن نظرية سوء استعمال الحق عرفها الفقه الإسلامى وأوسعها بحثاً فهى تضم معياراً مادياً لا شخصياً ، فمنعت صاحب الملك من الإضرار بالجار إذا كان الضرر فاحشا وقالوا أن المـالك يملك التصرف فى ملـكه ما لم يضر جاره ضرراً فاحشا ، والضرر الفاحش هو الذى يمنعه من منفعة أصلية مقصورة من البناء كالسكنى أو يضر بالبناء فتجلب له وهنا يكون سبب اتهامه ، وأن الفقه الإسلامى أخذ بما أقرته القوانين الحديثة بمسئولية غير المميز ، إذا أخذ بفعله الشخصى بمال الغير بضمان قيمة المتلف لأن المسئولية المدنية لا تتوقف شرعاً على القصد والتمييز ومسئولية الإنسان من حين الولادة متفق عليها (ابن رشد الحفيد) .

كذلك قال الفقه الإسلامى بنظرية التبعة إذا أتلف أحد من مال غيره الذى هو فى يده أو فى يد أمينة قصداً أو عن غير قصد .

كذلك أقر الإسلام حوالة الدين كما تقر بذلك القوانين الحديثة أسوة بحوالة الحق ، أو نظرية الظروف المماثلة التى أخذ بها مجلس الشورى بفرنسا وترددت المحاكم الفرنسية المدنية عن الأخذبها . فقد أخذ بها الفقه الإسلامى فراعى استحالة التنفيذ تحت ظروف طارئة لم يتوقعها المنفذ .

ولم يخف على الفقهاء المسلمين مبدأ حرية التعاقد وقال به منذ القدم كثيرون ، منهم ابن أبى يعلى فقد قال بحرية المتعاقدين واعتبار شروطهم مهما كانت . ويعتبر الفقه الإسلامى مصدراً رسمياً من مصادر قانون الموجبات والعقود وله أثره من الناحيتين : (١) التوسع فى الأخذ منه . (٢) دراسته واجبة على رجال القانون . وكذلك أخذ القانون الفرنسى بنظرية سوء استعمال الحق ولم يرد عنها نص فى القانون الفرنسى وأخذ قانون الموجبات والعقود بالنزعة المادية التى أقرها الفقه الإسلامى والقوانين الألمانية ، كذلك فإن حوالة الدين التى أغفلتها القوانين اللاتينية قد نظمتها القوانين الألمانية متفقة فى ذلك مع الفقه الإسلامى وقد أخذ بها القانون الجديد .

كذلك فإن مبدأ الحوادث الطارئة التى أخذت به بعض القوانين الجديدة وكذلك قانون الموجبات . وقد رجع قانون الموجبات إلى الأخذ بها استناداً إلى نظرية الضرورة ونظرية العذر فى الفقه الإسلامى .

ورجع إلى الفقه الإسلامى فى نظرية الهبة التى تعطى آثارها بعد الوفاة وفى الوصية وفى المواريث . وفى إيجار العقارات الواقعة ، واستبدال الأراضى الموقوفة وفى كل ما له شأن بالوقف الخيرى وفى الوقف الذرى فى الحدود التى أقرها القانون بالنسبة للأخير .

(٣)

القانون الدولى العام وهل تعرفه الشريعة الإسلامية :

كذلك فقد كشفت الأبحاث عن أن الشريعة الإسلامية قد عرفت القانون الدولى العام قبل أوربا . وأن القول الذى ردده الاستشراق وتعالى به الغربيون من أن القانون الدولى من خلق أوربا وحدها وأن قواعده الوضعية لا تطبق

إلا بين دولهـا فقط ، أما ما عداها فليست جديرة أن تراعى معها قواعد أو قوانين ، كل هذا ثبت فساده ودحضته الحقائق التى كشفها كتاب مسلمون وعرب عن جوهر الفكر السياسى الدولى ، وكيف دعا الإسلام إلى السلام إذا جنح له العدو وتأمين الشعوب والمستضعفين فيها من ويلات الحروب وكيف أنه وضع للذميين فى البلاد المفتوحة نظاما يحفظ لهم أموالهم وعقائدهم ومعابدهم ماداموا لا يشتركون فى الاعتداء على بلاد الإسلام .

وقال نجيب الأرمنازى فى رسالته الشرع الدولى فى الإسلام التى قدمها إلى جامعة باريس سنة ١٩٣٠ وأحدثت ضجة كبرى . أن الفقهاء والأئمة وضعوا منذ العصر الأول أسس ما نسميه بالشرع الدولى ، ونقل عن هولنزندورف ورتق ما قرراه من أن الفقه الإسلامى يضم جميع القواعد الجوهرية التى تتعلق بشريعة الحرب ولم يقتصر على الفتح والغنيمة مما لا يختلف إلا اسمه عما يستعمل اليوم . وأن جميع كتب الفقه الإسلامى تفصل موضوعات الصلات بين المسلمين وغير المسلمين فى باب الجهاد والسير وخير من ألف فى هذا الباب الإمام محمد بن حسن الشيبانى صاحب أبى حنيفة وشرحه شمس الأئمة السرخسى مؤلف المبسوط وأملاه فى المسجد على تلاميذه وهو كتاب غزير المادة جم الفوائد وقد استوعب أصول هذا العلم واستقصى غريب مسائله ولم يقتصر فيه على ما ذهب إليه اليوم المذهب الحنفى بل أورد كثيراً من مذاهب الآخرين وناقش أصحابها فى حججهم .

وكذلك نجد أن أبا يوسف قد ألف كتاب الخراج لهارون الرشيد وقد عالج فيه بالإضافة إلى التشريع المالى كثيراً من مسائل الحرب والسلام وألف فى الموضوع نفسه قدامة بن جعفر ، ويحيى بن آدم ، وكذلك كتاب الأحكام السلطانية للقاضى أبى الحسن الماوردى . وقد كتب فى الغالب على مذهب الإمام الشافعى ، وجمع فيه كثيراً من الأمور التى تتعلق بالشرع الدولى ومن جملة ذلك شريعة الحرب وقد فصلها فى إمارة الجهاد وفى مطالب الخراج والجزية والغنائم ، وقد وضع القاضى أبو يعلى كتابا أسماه (الأحكام السلطانية) عالج فيه نفس الأبحاث على مذهب الحنابلة .

ويقول الدكتور نجيب الأرمنازى إن الشرع الدولى جزء من الفقه الإسلامى الذى لا يفرق بين الشرع الخاص والشرع العام ولا بين الشرع الداخلى والشرع الدولى ، وهو كذلك شرع مكتوب لا يستثنى العرف والعادة وشرع داخلى يتحتم تطبيقه فى العلاقات الدولية . والفقه الإسلامى مزيج مؤلف من شرع ودين يمتان بسبب واحد فالفقهاء من علماء الدين وعلماء الدين من الفقهاء . وصدور الفقه من وحى إلهى يجعله ثابتاً لا يتغير ، والمسلمون مأمورون باتباع أوامره والانتهاء عن نواهيه وما لأحد منهم أن يتبع فى مذهبه ضالة رأيه فهناك حدود لا يجوز أن يتعداها (م ١١ المجمع) م ٧٧ المقتطف ص ١٦٣ (أكتوبر ١٩٣٠) .

وقال الدكتور نجيب الأرمنازى : إن خصيصة الشرع الإسلامى وإذا شئت فقل تفوقه قائم بما قرره من المؤاخاة العامة والتسوية بين أفراد الأمة وهو لا يعرف حدوداً ، ولا يقف دون حائل يشمل الجميع ولا يميز بين أحد وكل إنسان مطلق الحرية فى حدود الشرع محفوف بالحماية حيثما كان هو وأهله وماله ، وهذا هو السبب الذى جعل الإسلام يمتد امتداده العظيم على تمادى الأجيال فى آسيا وأفريقيا وأوربا بين الملايين الذين يعتقدون به . وإذا كانت هذه القواعد لا تزال حتى اليوم مصدراً لشرائع كثير من الشعوب التى اختلفت عناصرها ولغاتها وحضاراتها فذلك لأن نظام الإسلام الأدبى والخلقى لم يكن قابلا لصفاتهم وخصائصهم . والإسلام بتوحيده أساس الشرع وتعميمه منع فى عهد طويل ما يمكن وقوعه من الخلاف بين الدينى والمدنى وبين الشرع العام والشرع الخاص ، وبين الشرع الوطنى والشرع الدولى . وقد سن العقوبات اللازمة حتى لا يكون العمل ناقصا والله تبارك وتعالى عند المسلمين مصدر الشرائع الأسمى وهو الحكم العدل فى الدار الأولى والدار الآخرة .

* * *

وقد قرر البارون ده نوب فى محاضرة ألقاها بأكاديمية القانون الدولى فى لاهاى عام ١٩٤٦ عن الإسلام والقانون الدولى الأوربى : أن الأهمية

العامة للإسلام فى تقدم الحضارة بحوض البحر المتوسط تحملنا على التسليم فى هذا النظام بأن العالم الإسلامى قد ساهم فى إنشاء منظمة معينة وعرف معين لقانون الحرب مع شعوب أوربا ، فهذه الشعوب قد وجدت لدى أعدائها الفرسان فى الحروب الصليبية قواعد معدة بشأن إعلان الحرب والمحاربين وغير المحاربين والمرضى والجرحى وأسرى الحرب وتوزيع غنائم الحرب وتحريم وسائل معينة لإيذاء العدو ، ومن الطبيعى أنه بتأثير الكنيسة وبآراء الفروسية التى ساعدت ذلك التأثير قد أدمجت هذه المبادئ فى مصادر القانون التى كانت إلى حد قد بدأت طفولتها فى حياة أوربا الدولية لكى تتطور فى نهاية العصور الوسطى لتصبح ذلك القانون غير المكتوب ، قانون الحرب الذى يكون حتى يومنا هذا أساس النظريات الدولية فى هذا الشأن ، وقد ساهم الإسلام فى إضفاء طابع إنسانى على البشرية فى علاقاتها الدولية — ســاهم الإسلام فى هذا السبيل إلى حد أنه فى القرون الوسطى يجب أن ننظر إليه على أنه جاء بما هو أسمى بكثير مما جاءت به فى نفس الوقت أوربا الرومانية الجرمانية والبيزنطية رقد استفاد ثلثا قارتنا ولا شك من الإسلام فائدة عظيمة .

(٣)

لقد تعددت شهادات علماء القانون الغربيين للشريعة الإسلامية وكان فى مقدمتها أبحاث العلامة (سانيلانا) فى الفقه الإسلامى وأهمها كتابه :

« A vanprpfet du c-ode ciril et commercial tunisien »

الذى أصدره ١٨٩٩ والذى يقول فيه : أن فى الفقه الإسلامى ما يكفى المسلمين فى تشريعهم المدنى إن لم نقل أن فيه ما يكفى الإنسانية كلها . وقال : أن الضوابط التى وضعتها الشريعة الإسلامية إنما قصد منها حماية مقتنى العاجز لعدم أهليته ولكل امرئ أن يستعمل حقوقه الخاصة فلا يمنع من ممارسته إلا إذا كان يرمى من ذلك الإضرار بغيره أو عندما يسبب ضرراً فاحشاً بغيره على حساب منفعته الخاصة ، وإن أول ما فعله واضع الشريعة هو اتخاذه الحيطة فى وضع الحدود والقيود على الحقوق تلك القيود التى يصير القانون

بدونها نقمة على البشرية لا نعمة والمسلم لا يحيد عن نهج مجموعة من القواعد الضابطة لكل ناحية من نواحى حياته (من أدق التفاصيل إلى أعم القواعد وأكبرها) لأنها وضعت لصيانة وجوده فى المجتمع وكينونته الروحية : تلك القواعد التى تسمى : الشريعة ، ومن هنا كان قانون الشريعة كفاحاً دائباً متواصلا لغرائز الإنسان الخبيثة ، فالإنسان ميال إلى الشر إذا ما ألقى حبل نزواته وأطاعه على الغارب ، ولذلك فقد وضعت الشريعة حداً لتصرفات البشر ونشاطهم تحقيقاً لسعادتهم وقد أكمل الله (تبارك وتعالى) بناء القانون بالحاكم (الإمام أو الخليفة) وفرض طاعته على الأمة والله تبارك وتعالى مصدر جميع السلطان والإنسان بغير الله لا يستطيع أن يتحكم فى مصائر إخوانه أو يفرض سلطانه عليهم وكل وجه من أوجه السيطرة على الناس (من سيطرة الأب على أبنائه ، والوصى على القاصر ، والسيد على العبد ، إلى الحاكم على الرعية) لا سند يدعمها أو يحللها إلا الله فهى تكون بمشيئته وإرادته لأنه مصدر جميع السلطات وواهبها بمقادير متفاوتة للناس بعضاً دون بعض . إن وجود الوازع (الرئيس أو الآمر الناهى) ووجوب الخضوع إليه واجبان دينيان وضروريان محتومان لتوجيه المجتمع الإسلامى وخلاصه من الانحلال والتفسخ ، والأمير عماد الدولة ، ولذلك فإن تعين الرئيس واجب دينى على كل مسلم حائز الصفات المقررة . إن وحدة الشرع الإلهى تستلزم وحدانية السلطة التى تنفذ الشريعة وتطبقها ولا يتحقق النظام فى المجتمع إلا إذا سلمت مقاليد الحكم لشخص واحد لا أكثر .

وليس هناك ما يضفى على الخليفة صفة القداسة أو الكهنوت وهى ليست سلطة جبرية أو بابوية ، وحكومة المسلمين ما كانت فى أى زمن حكومة دينية ، والإمام فى سلطانه الدنيوى ليس سيداً (رباً) .

وقال الأستاذ فمبرى : إن فقهكم الإسلامى واسع جداً إلى درجة أننى أقضى العجب كلما فكرت فى أنكم لم تستنبطوا منه الأنظمة والأحكام الموافقة لزمانكم وبلادكم .

وقال فارس الخورى : أن محمداً أودع شريعته المطهرة أربعة آلاف

مسألة علمية واجتماعية وتشريعية لم يستطع علماء القانون المنصفون إلا الاعتراف بفضل الذى دعا الناس إليها باسم الله وبأنها متفقة مع العلم مطالبة لأرقى النظم والحقائق العلمية . لقد جاء بأعظم ديانة عينت للناس حقوقهم وواجباتهم وأصول تعاملهم على أسس تعد من أرقى دساتير العالم وأكملها .

ويقول العلامة سلامه باز ـــ القانونى اللبنانى شارح مجلة الأحكام العدلية : أن فى الفقه الإسلامى كل حاجة البشر من عقود ومعاملات وأقضية والتزامات وليس الشاهد على ذلك ما هو ماثل للأنظار فى خزائن دور الكتب الأوربية أيضاً من ليدن إلى هولندا إلى روما وبرلين وباريس ، بل إلى المكتبة البابوية فى قصر الفاتيكان فإن ما فى هذه المكتبات من الكتب الفقهية الإسلامية إنما هو ثمرة جهود الآلاف الكثيرة من فحول العلماء وهى الشاهد الأكبر على أنه لا يوجد معنى من معانى الأحكام المنشود فيها العدل ولا حاجة من حاجات البشر فى التشريع لا يقدم لها .

ويقول (هوكنج) أستاذ الفلسفة فى جامعة هارفارد فى كتابه روح السياسة العالمية : أن سبيل تقدم الممالك الإسلامية ليس فى اتخاذ الأساليب الغربية التى تدعى أن الدين ليس له أن يقول شيئاً فى حياة الفرد اليومية وعن القانون والنظم السياوية وإنما يجب أن يجد المرء فى الدين مصدراً للنمو والتقدم . وأحياناً يتساءل البعض : عما إذا كان نظام الإسلام يستطيع توليد أفكار جديدة وإصدار أحكام مستقلة تتفق وما تتطلبه الحياة العصرية ، فالجواب عن هذه المسألة هو أن فى نظام الإسلام كل استعداد داخلى للنمو . بل إنه من حيث قابليته للتطور يفضل كثيراً من النظم المماثلة والصعوبة لم تكن فى انعدام وسائل النمو والنهضة فى الشرع الإسلامى وإنما فى انعدام الميل إلى استخدامها وإنى أشعر بكونى على حق حين أقرر أن الشريعة الإسلامية تحتوى بوفرة على جميع المبادئ اللازمة للنهوض . (نقلها الدكتور زكى على) .

وقال (مستر شبرل) عميد كلية الحقوق فى جامعة فينا :

إن البشرية لتفخر بانتساب رجل كمحمد إليها ، إذ أنه رغم أميته استطاع قبل بضعة عشر قرناً أن يأتى بتشريع سنكون نحن الأوربيين أسعد ما نكون لو وصلنا إلى قمته بعد ألفى عام .

وقد أشار بعض الباحثين إلى أحكام الشريعة الإسلامية التى دخلت إلى القانون المدنى :

(١) أحكام أهلية القاصر والمجنون والسفيه وذى الغفلة . (٢) أحكام نظرية التعسف فى استعمال الحق . (٣) مبدأ الحوادث الطارئة . (٤) حوالة الدين والإبراء منه . (٥) أحكام مجلس العقد وخيار الرؤية . (٦) الغبن فى بيع القاصر وبيع المريض مرض الموت . (٧) متعة الهلال فى المبيع والهبة . (٨) غرس الأشجار فى الأرض المؤجرة . (٩) إيجار الأراضى الزراعية وإيجار الوقف والحكر . (١٠) فسخ الإجارة بالغدر والشفعة . (١١) أحكام العلو والسفل والحائط المشترك . (١٢) مبدأ لا تركة إلا بعد سداد الدين .

كذلك استفاد القانون المقارن من مصادر الشريعة الإسلامية :

أن قدم ما اعتبره الغربيون أحدث المبادئ التى عرفها علم العقاب وهى قاعدة أنه (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص) وعدم سريان النص الجنائى على الماضى ، أى لا يعاقب الإنسان على فعل ارتكبه إلا إذا وجد نصا قانونياً سابقا على وقوع ذلك الفعل يحرمه ويعاقب عليه بعقوبة ما وإن الأحكام الجنائية لا تسرى على الماضى ويبدأ سريانها من تاريخ صدورها وعلم الناس بها .

وسند هذا فى القرآن الكريم بالنسبة للشطر الأول : **(وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ، (وما أهلكنا من قرية إلا ولها منذرون)** .

وسند الشطر الثانى الذى تقضى بعدم رجعية أثر القانون الجنائى **(ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف) ، (وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف)** .

لقد أضحى محرماً بعد أن كان جائزاً دون أن يكون للنص أثر رجعى من الناحية الجنائية لقوله تعالى (**إلا ما قد سلف**) .

وجدت هذه القاعدة بشطريها فى الشريعة الإسلامية منذ ثلاثة عشر قرناً عندما جاءت نصوص القرآن ولم تكن معروفة فى العصور القديمة حيث كانت العقوبات تحكمية وكان فى وسع القضاة أن يعاقبوا على أمور لا ينص عليها القانون ثم ما لبثت أن وجدت القاعدة طريقها إلى كثير من دساتير العالم فظهرت فى إنجلترا فى وثيقة العهد الأعظم التى أصدرها الملك جون ١٢١٥م ثم دخلت إلى أمريكا الشمالية فى إعلان حقوق الإنسان ١٧٧٤ ثم تلقفتها الثورة الفرنسية (دستور ٢٤ يونيه ١٧٩٠) ونص عليها فى المادة الرابعة من قانون نابليون ١٨٠٤ .

لحــق :

أشار الدكتور محى الدين إسماعيل علم الدين إلى الأحكام المحصورة فى القانون الفرنسى المستمدة من الفقه المالكى ولا ترجع فى أصلها إلى القانون الرومانى :

١ – قانون غل يد المفلس عن إدارة أمواله أى منعه من إدارتها ومن التصرف فيها تمهيداً لحصرها وتوزيعها على أصحاب الديون وفاء لديونهم ، أو لنسبة منها .

٢ – قانون البطلان الدجولى للتبرعات التى يتبرع بها المدين المفلس لأنها تضر بدائنيه فهم أولى بالمـــال المتبرع به يستوفون ديونهم منه .

٣ – حوالة الحق التى تنعقد بغير رضـــا المدين أى يكفى لانعقادها رضا الدائن والمستفيد فى الحوالة .

وليس معنى هذا أن القوانين ذات الأصل الفرنسى التى نسير عليها اليوم كما تسير عليها جل البلاد العربية تعتبر صالحة لنا ، ما استمدت جزءاً من أحكامها من شريعتنا ، وعلينا أن ننهل من شريعتنا ونصوغ القوانين ملتزمين بهديها طارحين جانبا ما يتعارض مع سنتنا . ويجب أن نعلم أنه لن تقوم لنا قائمة إلا إذا أقمنا شرع الله فى بلادنا . وأن الرخاء والأمن مرتبط بإقامته .

الفصل الخامس

شبهات في وجه الشريعة

استطاع النفوذ الأجنبي أن يدفع بعض الذين تابعوا خطوهم وراء فكر الاستشراق إلى حمل لواء الخصومة والمهاجمة والانتقاص للشريعة الإسلامية ، وأن هذه المحاولات تمت من طريق أو آخر ، وكان بعضها صريحاً وكان بعضها خفياً ، وكان هناك من يحاول أن يتخذ طريق الأدب أو طريق العلم أو طريق التاريخ ليصل فى النهاية إلى الغاية التى كان يرتجيها الغرب والنفوذ الأجنبي من حجب الشريعة الإسلامية فى بلادها والحيلولة دون تطبيقها فى المجتمعات الإسلامية ، وكانت هذه المحاولات تهدف إلى اتهام النظام الإسلامى بالقصور أو الادعاء بأن الإسلام لم يقدم فكراً سياسياً أو فكراً اجتماعياً . غير أن هذه المحاولات الزائفة كلها لم تثبت وسرعان ما سقطت فكأن معركة أعداء الشريعة الإسلامية الحقيقة القائمة حتى اليوم هى دعوى عريضة مبطلة بأن الشريعة الإسلامية متقبلة للاقتباس من القوانين الوضعية الغربية وأنها تحمل طابع تغير الأحكام الشرعية بتغير الزمان . لقد جرت المحاولات المسمومة فى كل اتجاه حمل لواءها على عبد الرازق وعبد الرزاق السنهورى ثم جاءت مجموعة أخرى فى السنوات الأخيرة تحمل لواء مؤامرة استشراقية على الشريعة الإسلامية على رأسها عبد الحميد متولى الذى ساق بعض المفاهيم التى استغلها خصوم الشريعة الإسلامية أمثال : محمد النويهى ومحمد خلف الله وراشد البراوى . وقد جرى هؤلاء وراء سموم جولدزيهر وشاخت .

لما عجزت كل محاولات الاستشراق عن ضرب الشريعة الإسلامية جاءت المحاولات الأخيرة تحمل السم وتحتوى المكر لتقول : أن الشريعة

الإسلامية عظيمة ومن أبرز مظاهر عظمتها أنها تقوم على قاعدة رائعة تتسع لجميع التشريعات الحديثة التى تفرضها الحضـــارة والعصر الحديث ألا وهى : (تبدل الأحكام بتبدل الزمان) .

تلك هى طريقة الاستشراق اليهودى تقوم على الثناء الساخر أو المدح الكاذب لاستغلال الطاقة الإسلامية ثم لا تلبث أن تفتح ثغرات من السموم وذلك أسلوب جديد حل محل الطريقة القديمة لحرب الإسلام والشريعة الإسلامية الذى كان يقوم على أساس التشكيك فى النظم هجوماً علنيا مباشراً .

كذلك يجرى المستشرقون محاولة خطيرة ترمى إلى استخدام نصوص الشريعة فى تبرير أنماط الغرب الفكرية والاجتماعية ، وقد حاولوا أن يجمعوا بعض الباحثين فى عديد من المؤتمرات تحت لواء هذه الدعاوى ، ويرى الباحثون المسلمون أن هذا التبرير لأنماط الغرب هو شر من تقليد هذه الأنماط تقليداً أعمى لأن الناس يمكن أن يعيشوا على أمل التخلص من الدخيل إذا قامت حركة أصيلة للإحياء على حد تعبير الدكتور محمد محمد حسين .

وتسير هذه الاتجاهات جميعاً فى قنوات متجاورة بهدف ضرب الشريعة الإسلامية ؛ فنجد حملات عنيفة على الشريعة الإســلامية بالانتقاص والغض من قدرها وإثارة الشبهات حول مختلف عناصر القوة والحيوية فيها وهو الاتجاه البارز الواضح المسيطر على أفق الثقافة الغربية والممتد إلى الثقافة العربية الإسلامية ، وقد بدا هذا الاتجاه منذ وقت باكر وحملته أجنحة الاستعمار التى كانت تستهدف حمل تصور خاطئ وناقص عن المسلمين ، وعن دينهم على أنه عبادى لاهوتى صرف . وذلك حتى ينفسح المجال أمام القوانين الوضعية فى السيطرة على مجالات الاقتصاد والاجتماع والسياسة والتربية .

ثم اتسع هذا المجال من بعد أن برز الاستشراق اليهودى واستهدف محاولة القضاء على الأمة العربية بإثارة الشبهات حول دعائم وجودها الثقافى

والعقائدى . أما الاتجاه الثانى فهو اتجاه خافت وضعيف ولكنه أصيل ما يزال يشق طريقه فى بطء بين رجال الفكر بعامة والقانون بخاصة بعد أن تكشف لهم من أسرار الشريعة الإسلامية ما أدهشهم وبعد أن تبين لهم الدور الخطير الذى قامت به الشريعة الإسلامية فى تكوين القانون الرومانى الحديث ثم جاءت الأبحاث الجديدة التى قدمها بعض قانونيى المسلمين حافزا إلى الكشف عن كثير من النظريات التى أعلنها الغرب وكلها من نتاج الإسلام،ولكن مازال النفوذ الاستعمارى والصهيونى والماركسى يعمل على ضرب هذه القوة الجديدة بخلق هذا الشعار المسموم الذى يحاول أن يدعى بأن الشريعة الإسلامية يمكن أن تنصهر فى القانون الغربى على النحو الذى دعا اليه الدكتور عبد الرزاق السنهورى أو تبرير الإسلام لأوضاع المجتمعات الغربية الفاسدة عن طريق انتحال نصوص ضعيفة أو روايات لم تثبت . وقد واجهت حركة اليقظة هذا التيار الخطير وكشفت عن أن الشريعة الإسلامية لها طابعها الخاص والمميز ولها معطياتها الواضحة من حيث إنها أساس تشريع سماوى من صنع الله تبارك وتعالى وليس من صنع البشر وأنه بالرغم من سبقه للقانون فقد استوعب كل ما حاولت العقول البشرية الوصول إليه من نظريات .

ويتميز التشريع الإسلامى بأنه يحمل فى أصوله العامة عنصر الثبات : وصفة الديمومة التى لا تقبل التغيير أو التعديل كما يتسم فى نفس الوقت بالقدرة على الحركة والتعبير فى فروعه وجزئياته المتصلة بالمجتمعات والأزمنة . ولقد كانت صفة الثبات فيه مرتبطة أساساً بصفة المرونة والسعة بما يمكن أهله من القدرة على الحركة داخل أطره الثابتة الأصيلة وبحيث يتسع لحاجات الجماعة مهما طالت الأزمان وتطورت الجماعة .

(٢)

لعل أخطر الشبهات التى توجه إلى الشريعة الإسلامية هى القول بأنها غير صالحة للتطبيق . والهدف من ترجيه هذه الشبهة وترديدها هو الحيلولة دون عودة المسلمين فى بلادهم إلى وضعهم الأصيل والسابق

لعصر الاستعمار بامتلاك إرادتهم فى تنفيذ تشريعهم الإسلامى وإقامة مجتمعهم على أساس من قيمهم الأساسية .

ويردد البعض شبهة أن العقوبات التى قررتها الشريعة فى الحدود عقوبات قاسية ، بل أسرف البعض فقال إنها وحشية لاتتفق مع روح المدنية فقد حكمت برجم الزانى إذا كان محصناً وبجلد غير المحصن مائة جلدة وقضت بقطع يد السارق وبجلد شارب الخمر والقاذف ثمانين جلدة .

والواقع أن هذه العقوبات الرادعة هى وسائل تستهدف الحيلولة دون وقوع الجريمة وليست جزاء للجريمة ، فهى محاولة لحماية المجتمع . وإذا نظرنا إلى القوانين الوضعية وجدنا أنها عجزت عجزاً تاماً عن القضاء على الفساد لأنها لم تحرم الزنا إلا فى حالات معينة وأباحته عند الرضا فى أكثر الحالات محتجة بالمحافظة على الحرية الشخصية فكان عاقبة ذلك كثرة اللقطاء الذين حرموا تربية الآباء ، وبالنسبة للزنا فإنها لم تفرض إلا أيسر العقوبات ، كذلك أباحت هذه القوانين الغربية تعاطى الخمور بحجة الحرية الشخصية .

كذلك توهم خصوم الشريعة الإسلامية أن الشريعة ناقصة لا تقوم بمصالح الناس ولا بسياسة الأمم وحاجاتها ولا تساير تطور الزمان ولا تفى مختلف الأحوال وماجد من ضروب المعاملات وعجزوا عن استيعاب سعة أصول الشريعة وتعدد جوانبها وسمو قواعدها ورجوع علمائها إلى الإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وسد الذرائع ، عند الاجتهاد واستنباط الأحكام ، وما أمرنا به من الاجتهاد عند عدم وجود النص وفى بحوث المجتهدين السابقين فى المسائل المدنية والجنائية والمعاملات ما يدحض الشبهة . وما حفلت به كتب الفقه من تعدد آراء الفقهاء واختلافهم فى المسائل الاجتهادية حتى فى العبادات ما يدل على خصب الشريعة الإسلامية وتقبلها لاختلاف الرأى فيما يصح فيه الاجتهاد وما يدحض شبهة نقص الشريعة ، ولا ريب أن فى اتساع باب التعزير والعقوبات ما يستطيع أن يمد الحاكمين فى العصر الحاضر وخاصة فى القانون الجنائى بالأعمال الصالحة ولعل أخطر الدعوات المثارة هى دعوة بعض المستشرقين وخصوم

الإسلام : المسلمين إلى التنازل عن بعض القواعد الأســاسية والتسامح فى بعض الكليات الدينية وإلى تأويل بعض الأحكام الشرعية بدعوى مسايرة ركب الحضارة ، وليقاربوا بين ما عند المسلمين من أحكام شرعية منصوصة وبين ما عند أهل الكتاب من أحكام يدعون أنها مستقاة من التوراة والإنجيل.

ولا ريب أن هذه الدعوة المسمومة هى عمل من أعمال النفوذ الأجنبى تستهدف من تنفيذها تزييف ذاتية الإسلام وإفساد طابعه الخاص المتميز فمن القواعد المسلم بها أنه ما كان منصوصاً عليه فى الكتاب والسنة لا يقبل الجدل والمناقشة ولا يمكن أن يتصرف فيه برأى أو اجتهاد لأنه لا اجتهاد مع وجود النص وما لم يرد فيه نص فهو الذى يمكن للعلماء المسلمين الذين تتوفر فيهم شروط الاجتهاد أن يجتهدوا فيه وفقاً للتعاليم الاسلامية السامية وعلى أساس أن لا يخرق ذلك قاعدة من قواعده العامة وأن لا يتعارض مع نص من نصوصه الصريحة . لقد حذر الله تبارك وتعالى نبيه عليه السلام من اتباع هؤلاء المتحاكمين ومن فتنتهم له عن بعض ما أنزل الله . فقال : (فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك) لقد حسم الحق تبارك وتعالى الأمر وقطع الطريق على من تسول له نفسه التساهل فى أمر الدين مراعاة للاعتبارات والظروف وتأليفاً للقلوب حين تختلف الرغبات والأهواء عندما تصطدم ببعض أحكام الشريعة ، فالإسلام وحدة متكاملة لاتقبل التجزئة ولا تخضع لعوامل التبديل والتغيير لأنها مبنية على كتاب الله . ولقد تمثلت هذه الفكرة المسمومة فى عبارة عبد الحميد متولى فى كتابه (أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث) حين قال : « العمل على الملاءمة بين الأحكام الدستورية فى الشريعة الإسلامية وظروف الحياة المتغيرة بحيث لا تغدو تلك الأحكام معارضة لمصالح الناس بل تصبح محققة لها ، لا مضعفة لكيان الدوله بل مقوية أوصالها مدعمة مبادئ العدالة واصلة حبالها » وبالرغم من بريق العبارة فان زيفها واضح فما هى مصالح الناس التى يجب على الشريعة أن تتأول وتنتقص حتى تحققها ، أى مصالح الناس يمكن أن تخضع الشريعة لها ، نحن نعلم أن الناس يجب

يجب أن يخضعوا للشريعة وأن يتأقلموا معها وأن يقيموا حياتهم ومصالحهم وفق حدودها وضوابطها وليس على الشريعة بحال أن تخضع لفساد المجتمعات تحت اسم مصالح الناس ، ولا ريب أن هذه عبارة مسمومة فاسدة ربما أراد بها الكاتب معنى بريئاً ولكن مع الأسف أن كتاباته هذه وهذا النهج الذى ساقه قد فتح الباب واسعاً أمام المحاولة الخطيرة التى حمل لواءها زكى نجيب محمود وخلف الله وراشد البراوى ومحمد النويهى .

وقد علق دكتور مصطفى كمال وصفى على هذا الاتجاه فقال : هناك اتجاه مطالب بتعجيل تطوير الشريعة الإسلامية ولا يعترف بالتزام الحدود . وهذا الاتجاه يقوم به ناس ليسوا فى الأصل من ذوى الدراسات الإسلامية الأصيلة بل هم من المثقفين الذى قادهم إخلاصهم إلى الرغبة فى أن يحملوا للإسلام ما أعجبهم من حضارة العصر ، وهناك اتجاه آخر متقيد محترس يخشى أن تضيع معالم الشريعة وأن تهدم أسسها باسم التطوير والتيسير ، وفى مجال إثارة الشبهات من تطوير الشريعة يقول الدكتور مصطفى كمال وصفى : إن الشريعة الإسلامية ثابتة لا تتطور فى خصوص العادات الأصلية الجبلية (الغرائز) ولكنها قابلة للتطور فى العادات المتعلقة باستيفاء هذه الغرائز ووسائلها ونسبها وكيفيتها ومقاديرها وسرعتها ونحو ذلك ، فأما بالنسبة للعادات الغريزية فانها تتعلق بها الأحكام الثابتة التى لا تتغير والتى لا يصح أن يدخل عليها أى تطوير باسم المرونة ومواءمة روح العصر وهذه العادات الغريزية هى بذاتها — أصول الضرورات التى إذا اختلت اختل بها المجتمع وإذا انهدمت انهدم بها المجتمع وهى :

المحافظة على الدين ، النفس ، النسل ، العقل ، المال . هذه الضرورات الخمسة إذ نتج عنها استيفاء متطلبات غريزة البقاء والدفاع عن النفس والغريزة الجنسية وغريزة التعلم وغريزة التملك ونحوها من الغرائز التى لا تقوم الحياة إلا بها .

أما بالنسبة للعادات المكملة ، وهى التى تقوم لاستيفاء الغرائز الأولية السابقة وذلك ١ — تأثير سرعة المواصلات . ٢ — تأثير سرعة المعاملات .

٣– الاحتياج إلى التخزين والتسويق . ٤– تأثير وسائل الإنتاج ونحو ذلك من العوامل الاقتصادية فضلا عن تأثير العوامل الاجتماعية والطبيعية ، كل ذلك مما تعتبر المحافظة عليه وتحقيقه من قبيل الحاجات والتحسينات ، ومن هنا فنحن لا نستطيع أن نطور فى ضرورات حفظ الدين أو النفس أو النسل أو العقل أو حفظ المال لأنها ضرورات تتعلق بغرائز لا تتغير على مر الأيام ، فالإنسان منذ العصر الحجرى إلى عصر الفضاء والذرة وما بعدها مازال محتاجاً للأكل والشرب والنوم والمأوى ، والأمن والنكاح والثقافة ، فهى إطار حافظ ضد الأمراض الاجتماعية والتيارات الانحرافية المضادة ، ولكن الأحكام المتعلقة برفع الجرح والمشقة فى ذلك قابلة للتطور فى حدود ما يقره الاجتهاد ونظريات المصلحة والاستحسان ونحوها . ومكانة التحسينات من الحاجات كمكانة السور الخارجى من حفظ الحرم الداخلى ومكانة الحاجات من الضروريات كمكانة الحرم الداخلى من القلب والجوهر . إن انهدام أدنى التحسينات فى المال يهدد ما فوقها من متطلبات المجتمع حتى يؤثر فى النهاية فى أولى الضروريات وهى حفظ الدين وكذا فإن حفظ النفس يحفظ الدين ، ومعنى هذا أن الأسوار الخارجية للحصن تؤمن أسواره الداخلية وفناءه وثكناته وتهدم العادات الحسنة فى التعامل والتعارف ، مثلا يؤدى إلى الشقاق بين الناس فيصبرون فى حرج ومشقة وهذا يهددهم فى دينهم ومصالحهم الأساسية ، وهذا يعنى أن الأصول هى أدلة الأحكام أما الفروع فهى التطبيقات العملية للأحكام الشرعية أما الأصول فكلها تدخل فيما لا يقبل التطوير فالعقائد لا تتطور وأدلة الأحكام لا يتطور معظمها وإن كان من الممكن تصور التطوير فى نظريات المصالح والاستحسان ونحوها .

(٣)

إن أخطر محاولات مهاجمة الشريعة الإسلامية كانت تلك المحاولة التى قام بها على عبد الرازق حين كتب وقال : إنى أتفق مع مصطفى كمال أتاتورك فى فصل الدين عن الدولة . وحاول فى كتابه (الإسلام وأصول الحكم) أن يثبت أن الإسلام ليس له حكومة ولا دولة ولا قضاء وأن ما ورد فى القرآن الكريم والسنة النبوية من الأحكام القضائية والمعاملات

السياسية والحربية كان مقصده والحكم به خاصاً بالنبي من حيث إنه رسول الله وأن الله تعالى لم يكلف المسلمين أن يلتزموا تلك الأحكام من بعده وليس لأحد من أمته أن يخلفه فى إقامة حدود الله وتنفيذ أحكام شريعته وأن انتحال أبى بكر الصديق لقب خليفة رسول الله كان باطلا ، وأن كل ما قاله المسلمون فى الخلافة الإسلامية والحكومة الدينية باطل لا يقوم عليه دليل . وخلاصة الكتاب أن المسلمين ليس لهم تشريع إسلامى سياسى ولا مدنى ولا قضائى وجل مادة الكتاب من بعض كتب الأفرنج التى كتبوها فى الخلافة وكتاب (خلافت وحاكميت مليه) الذى كتبه بعض علمانى الترك لإقناع مسلميهم بما فعلته حكومة أنقرة الجمهورية من إلغاء الخلافة والفصل بين الدين والحكومة ، ومن بعض كتاب التاريخ والأدب والكلام . ومن العجيب أن تكون من مادته ماذكر فى مثل كتاب الأغانى والعقد الفريد ولم يكن من مراجعة شيء من صحيح البخارى وصحيح مسلم ولا موطأ مالك ولا مسند أحمد ، وهو فى مجمله يمزق شمل جامعة الإسلام الدينية والدنيوية ، وهو مخالف لما لا يحصى من النصوص القطعية المجمع عليها والمعلومة من الدين بالضرورة .

وقد أجمع الباحثون على أن على عبد الرازق يدعو إلى التفرقة بين الدين والدولة وإلى الانصراف عن التقيد بأحكام الشريعة فى الأمور المدنية وهو بقوله هذا يصادم الفكرة الإسلامية التى يعتقد أن سيدنا محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم أقام دولة كما أوجد ديناً وأن نظام الشريعة الإسلامية هو بالضرورة فرض من فرائض الشرع المقدسة يجب الأخذ به فى الحياة المدنية والحياة الدينية جميعاً . وقال المنار (محمد رشيد رضا) أن القول بفصل الحكومة والدولة عن الدين ، هو قول بوجوب محو السلطة الإسلامية من الكون ونسخ الشريعة الإسلامية من الوجود وخضوع المسلمين إلى من ليس على صراط دينهم ونحن والنصارى فى هذا الأمر على طرفى نقيض فإننا إذا تلونا تلوهم نكون قد تركنا نصف ديننا .

وقال الأستاذ الطاهر بن عاشور : إن مظاهر الدولة كلها متوفرة فى نظام الشريعة الإسلامية وأعظمها الحرب والصلح والعهد والأسر وبيت

المال والإمارة والقضاء وسن القوانين والعقوبات بحيث لم يغادر شيئاً مما يلزم لإقامة نظام به بحسب العصر والقوم وكيف يستقيم أن يكون للإنسان شريعة ثم لا تكون له حكومة تنفذ الشريعة وتحمل الراعى والرعية على العمل بها .

والواقع أن محاولة على عبد الرازق كانت جد خطيرة فقد فتقت فى الإسلام فتقاً لم يقل به أحد خلال أربعة عشر قرناً من علماء المسلمين وقد تلقفته المخططات التغريبية فبنت عليه واعتبرته قولا يعتد به موافقا لما كان يطمح اليه الغزاة من تحويل المسلمين عن عقيدتهم الجامعة بين الدين والدولة إلى مفهوم قريب من مفاهيم المسيحية التى لم تكن ديناً كاملا مستقلا ولكنها كانت مجموعة من الوصايا متصلة بالشريعة اليهودية أصلا .

(٤)

حاول عبد الرزاق السنهورى محاولة أخرى فى مجال الشريعة الإسلامية يمكن أن توصف بأنها تستهدف «تغريب» الشريعة حين دعا إلى تطوير الفقه الإسلامى حتى يستطيع أن يجارى مدنية العصر وأن هذا التطور من شأنه أن يجدد شباب هذا الفقه فينبت الفقه الإسلامى قانوناً مدنياً متطوراً يجارى المدنية الحديثة على أن ينبثق هذا القانون من الشريعة الإسلامية كما انبثقت الشريعة اللاتينية والشرائع الجرمانية من الفقه الرومانى .

وقد واجه المشرعون المسلمون وعلماء الفقه الإسلامى ورجال اليقظة الإسلامية هذه المحاولة الخطيرة والدعوى التغريبية مواجهة صادقة :

أولا : فرق السنهورى بين الفقه والدين حين قال أن الفقه وضع لتعامل الناس وتنظيم علاقاتهم بعضهم البعض أما الدين فهو أمر يتصل بعلاقة الإنسان بربه بينما الفقه والشريعة والدين من أصل واحد يستقون من معين واحد .

ثانياً : قال السنهورى : أن الفقه الإسلامى لا يقل عن عراقة القانون الرومانى من حيث المتانة والصياغة وقابليته للتطور . والواقع أن بين الفقه

الإسلامى والقانون الرومانى بونا شاسعاً بينا عند المقارنة بينهما لأن الفقه الإسلامى لم يكن من صنع البشر بل هو مستخرج من أحكام القرآن وسنة النبى .

وقد أهمل السنهورى الإشارة إلى الشريعة كلية وفهم الإسلام على أنه دين عبادى وأن الفقهاء المسلمين صنعوا الفقه كما صنعه علماء الرومان . فنفهم مما ذكر السنهورى : أن الفقه الإسلامى ليس من الشريعة الإسلامية بل هو من صنع الفقهاء وأن القانون الرومانى أعلى كعبا منه من حيث الصياغة والترتيب ، ويمكن للفقه الإسلامى أن يشبه القانون الرومانى بعد أن يدرس دراسة عصرية وأن يهذب حسب التطور العصرى كما تهذب القانون الرومانى فى المدة الأخيرة ومعنى هذا أن تبقى السيادة للقانون الرومانى على أساس أن المشبه به أفضل من المشبه ، أما قوله أن الفقهاء هم الذين صنعوا الفقه كما صنع الفقهاء الرومان فقههم فهذا قياس مع الفارق لأن قانون الرومان من صنع البشر وهو مبنى على العادات أما الفقه الإسلامى فمصدره الكتاب والسنة وشتان بين الشريعة المستقاة من كتاب سماوى وسنة نبوية وبين قانون وضعى صنعته يد البشر (١) .

ثالثاً : (٢) أن ما قاله السنهورى لا يمكن أن يصدر من شخص يعتقد أن الشريعة الإسلامية منزلة من عند الله وأنها حدود الله لا يتعداها إلا ظالم لنفسه ، إن هدف السنهورى بتطوير الشريعة الإسلامية وجعلها ملائمة لنظم حياتنا ولأنماطنا المنقولة عن الغرب (النصرانى واللادينى) فهو يريد أن يشكل الحياة بشكل الشريعة ، أى أنه يحكم هذه الأنماط الغريبة فى الشريعة بدلا من أن يحكم الشريعة فى اختيار ما يلائمنا من هذه الأنماط .. وهو لا يميز بين الشريعة الإسلامية المنزلة من عند الله وبين القانون الغربى الذى صنعته المصالح والأهواء بل الذى صنعته اليهودية العالمية فى بعض الأحيان .

---

(١) عبد القادر السيسى .

(٢) محمد محمد حسين .

رابعاً : لاشك أن تفاعل الشريعة الإسلامية مع شرائع الغرب الوضعية هو شر مما كان حادثاً من إستعارة القانون الغربى لأنه من الممكن التخلص من الدخيل فى هذه الحالة ، أما فى حالة الاندماج والتفاعل فإدراك الحدود بينهما صعب وتخليص الشريعة الإسلامية مما دخلها من أسباب الزيف والانحراف يكاد يتعذر بعد أن تتغلغل الروح الغربية فى كيانها .

.ويصبح الناتج من تفاعلهما شيئاً جديداً معقد التركيب تختلف خصائصه وصفاته عن كل من العنصرين المكونين له . ثم ان الناس فى الحالة الأولى يدركون إدراكاً واضحاً أن القانون الذى يحكم هو قانون دخيل – أما فى الحالة الثانية فقد يتوهمون أن القانون الذى يحتكمون اليه قانون إسلامى .

خامساً : أن مدنية العصر التى يطلب السنهورى إلى الفقه الإسلامى أن يجاريها ويطلب إلى واضعى القانون أن يتخذوها مقياساً لصلاحية الفقه الإسلامى : هذه المدنية هى مدنية غربية فرضها الاستعباد الغربى ونجح فى ترويجها وإرساء دعائمها وتنشئة الرجال الذين يسهرون عليها ، والسنهورى الذى يعلن أن التشريع الإسلامى متخلف عن القانون الغربى يعترف بأنه لم يدرس الشريعة الإسلامية إلا فى وقت متأخر جداً ، وحين اشترك فى وضع القانون المدنى العراقى حيث أتيح له الاطلاع على بعض نصوص الفقه الإسلامى.

وهكذا تبدو أبعاد الدعوة المسمومة التى حمل لواءها السنهورى : (دراسة الفقه الإسلامى إلى أن يتجدد شبابه ثم ينبت قانوناً مدنياً متطوراً ينبثق من الشريعة كما انبثقت الشرائع اللاتينية والشرائع الجرمانية من الفقه الرومانى وبعد أن يصبح الفقه الإسلامى والقانون المدنى العربى جنباً إلى جنب فى صعيد واحد يمكن أن يتكامل القانون وأن يتفاعلا) وهكذا أراد السنهورى أن يبيع الشريعة الاسلامية للقانون الوضعى رجاء أن تنصهر فيه انصهاراً تاماً ، يقول الدكتور محمد حسين : أن هدف السنهورى أن يتطور الفقه الاسلامى وينبت قانوناً مدنياً متطوراً يجارى المدنية الحديثة ، وينبثق هذا القانون من

الشريعة الاسلامية كما انبثقت الشرائع اللاتينية والشرائع الجرمانية من الفقه الروماني .

وإن ما يسميه اشتقاق القانون من الشريعة الإسلامية ليس فى حقيقة الأمر إلا إخضاع الشريعة الإسلامية لأهواء العصر وشهواته وهو ما يسميه مدنية العصر ، وخلاصة ما يقوله هنا هو أن لا نأخذ بحكم الشرع إلا حيث يتفق تماماً مع روح القوانين المدنية المستجلبة من أوربا ثم هو يعدل الحكم الشرعى أو يغلبه أو يسقطه حسب مبلغ تعارضه مع القوانين الغربية الأصول التى هى فى زعمه أصلح للعصر أو تجارى مدنية العصر أو تساير روح العصر .

هذه هى المؤامرة : التى ورثها من بعد السنهورى مجموعة من الكتاب يدعون إليها بأسلوب أو بآخر ، ولكنهم فى صميم هدفهم يعملون على تحقيقها والله من ورائهم محيط . وصدق الشيخ محمد أبو زهرة حين قال : « إن من يحاول أن يفهم الشريعة الإسلامية على أنها قوانين مجردة ومعالجات لإصلاح طوائف من المجتمع وتنظيم معاملاتهم من غير أن يربطها بالإسلام فلن يفهمها على وجهها الصحيح لأن الفهم المستقيم ما قام على رد الفروع إلى أصولها والنتائج إلى مقدماتها والأحكام إلى غاياتها والآراء إلى مقاصد قائليها .

لحــق :

كانت دعوى الدكتور طه حسين ومن لف لفه أنه ليس للإسلام فكر سياسى إسلامى ، وقد دحض هذا الرأى المسموم دكتور ضياء الدين الريس فى كتابه (النظريات السياسية الإسلامية) الذى كشف فيه عن الأصول العامة التى أقام عليها المسلمون مفاهيمهم السياسية فى الحكم وسياسة الدولة واستمدها من الفقه الإسلامى معتمداً على السنة والأحاديث النبوية ، وهى تكشف عن نظرة كاملة للفكر السياسى الإسلامى وتعطى بوضوح إجابة صحيحة عن أن معظم النظريات السياسية الحديثة قد وردت فعلا فى الفكر الإسلامى وصاغها الفقهاء المسلمون أساساً ، وأن الفقهاء الأوروبيين قد جاءوا مرددين ، لها كما أنه دحض القول الباطل الضال من أن الإسلام لم تكن له نظرية سياسية وأنه

استمد نظريته من الفكر اليونانى . فالماوردى والشافعى والغزالى والجوينى وابن حزم قد اشتركوا فى رسم خطوط المفهوم السياسى الإسلامى فى مختلف مجالات الإمامة والولاية والحكم والعقد السياسى . وهكذا ومن خلال الأحكام السلطانية للماوردى وإحياء علوم الدين للغزالى والسياسة الشرعية لابن تيمية واعلام الموقعين لابن القيم الجوزية والمقدمة لابن خلدون نجد رجال الفقه الدستورى الإسلامى .

(٦)

تتركز أخطر الشبهات التى وجهت إلى الشريعة الإسلامية فى العصر الحاضر حول قصة اختلاف الأحكام باختلاف الزمان ومدى هذا الاختلاف فقد اتخذت قوى التغريب من مسألة تغير النصوص الشرعية وفق تبدل الأجيال والأحوال منفذا إلى محاولة هدم القيم الثوابت والضوابط والحدود الملزمة . وهى محاولة ترمى إلى احتواء الشريعة الإسلامية لتبرير أوضاع الحضارة الفاسدة والمجتمعات المنحلة .

والواقع أن الأحكام المستقرة الدائمة فى الشريعة مأخوذة من نصوص قطعية فى ثبوتها عن الشارع وقطعية فى دلالتها على الأحكام المستفادة منها وهى تنظم علاقات ثابتة غير متطورة ، أما الأحكام المتغيرة فإن دائرتها تتسع وتضيق تبعا لما يكون قد جاء فيها من نصوص وتبعاً لمدى قابلية هذه العلاقات التى تحكمها للتطور والتغيير ، ويدخل فى الأحكام المتغيرة تلك الأحكام التى لم يرد عن الشارع نص فيها بذاتها ولا فيما يماثلها ، وإن كان نص الشارع فيها مجملا غير مفصل وذلك فى مجال الأنظمة الدستورية والإدارية والمالية وفى أحكام التغريرات والتأديبات فيما عدا الحدود والقصاص وكذلك أحكام المرافعات ، يضاف إلى الأحكام المتغيرة وهى الأحكام التى غيرها الشارع أو أذن فى تغييرها بناء ما يطرأ للناس من ضرورات تبيح المحظورات وقد قيد الفقهاء قبول العرف والتيسير للحرج والترخيص فى المشقة فى المسائل التى لا نص فيها .

وقد أشار علماء الأصول إلى أنه يوضع فى الاعتبار أن مجال الخلاف

يسير لأن النصوص المتعلقة بالمعاملات هى قليلة جداً بالنسبة إلى النصوص المتعلقة بالعبادات وأن الأحكام المعرضة للتغيير والتبديل معظمها يتعلق بالجزئيات دون القواعد الكلية التى تبقى ثابتة واحدة فى جميع البلاد ماضيها وحاضرها ومستقبلها .

والشرع الإسلامى فى جميع أطواره لم يعارض سنة النشوء والتطور وإن ماشى وعايش الحضارة فى كل زمان وكل مكان .

ويشير كثير من الباحثين إلى الفرق بين تغير الأحكام بتغير الزمان وبين الأعراف الفاسدة، ويقول الدكتور زكريا البرى : أنه ليس معنى تغير الأحكام بتغير الزمان أنها تتغير بناء على شهوات الناس ونزواتهم وأغراضهم الفاســدة وما جرت عليه أعرافهم المفسدة التى لا تدعو اليها مصلحة ولا ضرورة ولاحاجة مما جاءت الشرائع لإصلاحها ولتصحيحها، كذلك العرف الفاضح الذى تجرى عليه أزياء المرأة فى بعض البلاد حين تخرج إلى المجتمع أنثى فاتنة لنفسها ولغيرها لا إنسانة عاملة نافعة لنفسها ولمجتمعها فان هذا التصرف عرف فاسد مصادم للنصوص الشرعية ولمقاصدها الاجتماعية ، عرف يهدم المجتمع الفاضل الذى تريد الشريعة بناءه ، والشريعة تريد من المرأة أن تحفظ أنوثتها وجسدها لزوجها تحقيقاً للسعادة والعفة وأن تعطى المجتمع من عقلها وعلمها وعملها النافع ما يكمل رسالة الرجل والأسرة والمجتمع ، وحين تتغير الأحكام بناء على هذه الأعراف الفاسدة فإنما تتغير باتخاذ أحكام جديدة تزيل أسبابها وتمنع الناس خطرها وشرورها بعد أن فشلت الجهود الفردية فى تصحيحها .

(٧)

فى هذا المجال هناك مجموعة من الحقائق الأساسية :

أولا : أن الشريعة الإسلامية ثابتة لا تتطور فى خصوص العادات الأصلية الجبلية (الغرائز) ولكنها قابلة للتطور فى العادات المتعلقة باستيفاء هذه الغرائز ووسائلها ونسبها وكيفيتها ومقاديرها وسرعتها ونحو ذلك أما

بالنسبة للعادات الغريزية فإنها تتعلق بها الأحكام الثابتة التى لا تتغير والتى لا يصح أن يدخل عليها أى تطوير باسم المرونة ومواءمة روح العصر ، هذه العادات الغريزية هى بذاتها – أصول الضرورات التى إذا اختلت اختل بها المجتمع وإذا انهدمت انهدم بها المجتمع .

ثانياً : لا يقر الإسلام التأويل بما يخفف من الضوابط الأخلاقية أو يهون من شأنها وليست هذه الضوابط أغلالا باطلة أو قيوداً . والإسلام فى هذا الجانب لا يقبل التطور ، والتطور فى الفروع لا فى الأسس ، ولا يقال أن الإسلام يتطور فيتناسب مع الزمن والتقدم بل إن على المجتمعات أن توائم بينها وبين الأصول الثابتة من وحدة الله فى العقيدة والبعث والالتزام الأخلاقى . إن الأديان البشرية تتطور وكذلك الايدلوجيات والمذاهب لانها وضعت لعصر أو لبيئة ومن شأن الوضعيات أن تواجه التغيير فلابد لها أن توائم بينها وبينه . أما الإسلام فإنه فى أصوله الثابتة قد أقام قواعد عامة لا تتعارض مع تغير الأزمنة أو تطور البيئات . أما أن يصبح الإسلام مبرراً لأوضاع الحضارة والمجتمعات فى هذه المرحلة التى نمر بها – أو فى غيرها – فإن ذلك من المستحيلات .

ثالثاً : القول بأنه ما دامت القوانين التى كانت سائدة حتى فى أواخر القرن الثامن عشر لا تصلح لعصرنا الحاضر فكذلك الفقه الإسلامى ، هذا كله خطأ لأنهم سووا بين ما وضعه البشر وما وضعه خالق البشر ، فالقانون الوضعى ينشأ فى الجماعة التى ينظمها ويحكمها ضئيلا محدود القواعد ثم يتطور بتطور الجماعة فتزداد قواعده وتتسامى نظرياته وهو يسرع فى التطور والنمو ، ويبطىء فى تطوره ونموه كلما كانت الجماعة بطيئة النمو والتطور فالجماعة إذن هى التى تخلق القانون الوضعى . أما الشريعة الإسلامية فإنها لم تنشأ هذه النشأة ولم تسر فى هذا الطريق ، لم تكن قليلة ثم كثرت ولا متفرقة ثم جمعت ، ولدت الشريعة شابة ناضجة ، ونزلت من عند الله كاملة شاملة جامعة مانعة . وهى لم تأت من جماعة لجماعة أو لقوم دون قوم أو لدولة دون دولة وإنما جاءت للناس كافة واختصت بها (جامعة)

تحكم كل حالة (مانعة) لا تخرج عن حكمها حالة فهى تنظم الأحوال الشخصية والمعاملات وكل ما يتعلق بالأفراد وشئون الحكم والإدارة والسياسة ، كما تنظم العلاقات فى الحرب والسلم فهى شريعة كل وقت وكل عصر و شريعة الزمن كله حتى يرث الله الأرض ومن عليها . وقد أثبت البحث والتحقيق أن الشريعة صيغت بحيث لا يؤثر عليها مرور الزمن ولا يبلى من جدتها إذ جاءت نصوصها من العموم والمرونة بحيث تحكم كل حالة جديدة ولو لم يكن فى الإمكان توقعها .

وقد جاءت بأحدث النظريات التى وصل اليها أخيراً القانون الوضعى مع أن القانون أقدم من الشريعة ، بل جاءت الشريعة من يوم نزولها بأكثر مما وصل اليه القانون الوضعى ، راعت كل الحالات ، وضبطت كل الصور وتنبهت لكل الجزئيات زيادة عن كونها فتحت الباب فى وجه الاجتهاد لطوارق الزمن وما يجد للناس من أقضية .

الفصل السادس

حركة اليقظة وتطبيق الشريعة الإسلامية

يمكن القول دون مبالغة أو إسراف أن حركة اليقظة الإسلامية قد جعلت من هدف العودة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية أسمى الغايات التى عملت لها . وقد حشدت لذلك كل قوتها وقدراتها وجندت لذلك عدداً ضخماً من الباحثين الذين كشفوا عن كنوز الشريعة الإسلامية وقارنوا بينها وبين القانون الوضعى وأوضحوا تلك الفوارق العميقة .

كان فى مقدمة الدعاة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية الإمام حسن البنا ، وجماعة الإخوان المسلمين . وقد استطاعت أن تحشد لذلك عدداً ضخماً من رجال القانون أمثال : حسن الهضيبى وعبد القادر عودة،أحمد موافى ، حسن جلال ، محمد صادق فهمى ، عبد الوهاب خلاف ، مصطفى الزرقا ، على على منصور ، مصطفى كمال وصفى . ومنذ فجر اليقظة وفى كلية الحقوق المصرية حمل لواء الدعوة إلى الشريعة الإسلامية علماء أجلاء فى مقدمتهم : أحمد ابراهيم وأحمد أبو الفتح ، محمد يوسف موسى ، ومحمد أبو زهرة ، وزكريا البرى . وفى البلاد الإسلامية دعا إلى تطبيق الشريعة الإسلامية : أبو الأعلى المودودى والحسن الندوى ومحمد محمود الصواف ومصطفى السباعى وصبحى محمصانى . وقد تعددت البحوث العلمية الواسعة وكان بحث عبد القادر عودة عن المقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى فى ٨١٥ صفحة عملا ضخماً ومن أوفى هذه البحوث . وكان للأستاذ على على منصور جهاده فى ميدان العمل فى مصر وليبيا والإمارات فى سبيل إعادة صياغة القوانين صياغة إسلامية . ويعد عام ١٩٧١ من الأعوام الحاسمة فى تاريخ حركة اليقظة وتطبيق الشريعة الإسلامية فقد ارتفعت الصيحة العامة بأن تكون الشريعة هى المصدر الأساسى للقانون وإن كانت هذه المحاولة

لم تحقق هدفها بالكامل فقد جاء النص فى الدستور : بأن الشريعة مصدر أساسى للتشريع وليس المصدر الرئيسى للتشريع ، وبصدور الدستور يحمل هذا النص بالإضافة إلى المادة التى تقرر أن الإسلام دين الدولة ، فقد أصبح تطبيق الشريعة الإسلامية منطلقاً حقيقياً وضرورة أساسية ولم يعد هناك مفر من حشد الجهود لها .

ولقد انطلق العمل الجاد من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية فى جميع البلاد الإسلامية سواء فى المعاملات أو العقوبات أو أى فرع من فروع هذه الشريعة ، وأعلنت حركة اليقظة أن قد حان الوقت الذى ينبغى أن يتحرر فيه المسلمون من التشريعات الوضعية التى لا تلائم ما جاءت به شريعة الإسلام ، بل إن الكثيرين يرون أن التغاضى عن تنفيذ الشريعة الإسلامية هو السبب الأساسى فيما تفشى بين الناس من فساد فى العقيدة والأخلاق والمعاملات ، وقد تبين أنه لا سبيل إلى إنقاذ المجتمعات الإسلامية من هذه المفاسد إلا بالاعتصام بالشريعة الإسلامية ووضعها موضع التنفيذ بكل أجزائها .

وقد اتسع نطاق الأبحاث التى تكشف عن حتمية التطبيق وضرورته من حيث إن الشريعة الإسلامية أصلح لا للمجتمع الإسلامى وحده بل للمجتمع البشرى كله من مختلف النظم الوضعية . فالشريعة الإسلامية كما يقول دكتور مصطفى كمال وصفى – تحكمها قواعد ثابتة من لدن الحكيم العليم وهى تنفرد بمظهر قوى جداً من أقوى المظاهر فى سيادة القانون لأن جميع الأوضاع وجميع التصرفات فى الدول الإسلامية محكومة بإطار مسبق منظم من قبل وهو ما أنزله الله سبحانه وتعالى من قواعد تحكم التصرفات ، فالدولة الإسلامية تقوم على أقوى مظاهر سيادة القانون التى تسمى المشروعية : وأقوى هذه المظاهر متحققة فى الشريعة الإسلامية وهو منها أقوى بكثير مما هو موجود فى الدول الجديدة ، ويقول دكتور وصفى : إن عندنا فى الشريعة الإسلامية ما هو أعمق مما فى النظم الموجودة الآن فى العالم منها أن النظم الحديثة معترف فيها أن القانون وليد النظام أى أن الدولة توجد ثم تشرع فيما يحقق لها السيادة التى تراها ، وعندنا فى الشريعة الإسلامية على الضد ، فقد أوجد القانون

ثم أوجدت الدولة ، فالقرآن أنزله الله على رسوله فى مكة ، ولما أمكن توحيد منظمة ذات سلطة وذات صبغة ، أول ما أتيح هذا ، قال لهم النبى : بايعونى على ألا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصونى فى معروف . قال عبادة بن الصامت فبايعناه على ذلك فكان أول ما أتيح من منظمة لها سلطة وصيغة قبل أن يهاجر النبى إلى المدينة . ومعنى طلب الرسول (ألا تشركوا بالله شيئاً) يعنى أن تكون السيادة للتوحيد ، أى للقواعد التى وضعها الله سبحانه وتعالى .

ومعنى (لا تسرقوا) : يعنى عصمة المـــال .

(ولا تزنوا) : يعنى عصمة العرض .

(ولا تقتلوا أولادكم) : يعنى أولادكم أولاد المؤمنين .

(ولا تأتوا ببهتان تفترونه) يقصد الأمن الاقتصادى وإيجاب الثقة وعدم الكذب .

(ولا تعصونى فى معروف) : يعنى مبدأ النظام لأن المخالفة هى عدم النظام .

فكانت هذه الصيغة هى الميثاق الأول الذى جمع كل مصالح للدولة ووعى ما حوته الدساتير .

وانتقل النبى إلى المدينة وسار المسلمون على ذلك ، أى وجدت القاعدة القانونية قبل الدولة . وقد وجدت الدولة وهى مقيدة بهذا ، لهذا نحن لما نجد شيئاً مما يقرره الناس نقتبسه بالموافقة أو المخالفة للدين وذلك فى أى عصر من العصور . والحاكم مقيد بقواعد وشريعة هذا الدين ولا يستطيع أو يملك أحد أن يغير من الإسلام شيئاً ، لأنه ليس عنده السلطة الذاتية للتجديد الذاتى : إذن فالنظام وجد قبل الدولة . كذلك فإن الشريعة الإسلامية تخاطب الحاكم والمحكوم على قدم المســـاواة .

(٢)

كذلك كشف الباحثون المسلمون أن النص الدستورى الذى يؤكد أن الشريعة الإسلامية مصدر أساسى للتشريع تجىء ملبية للآمال الكبيرة فى إحياء التراث الأصيل وعلى رأسه الشريعة الإسلامية حتى يسترجع الإنسان العربى ذاته ويستعيد أمجاده ويسهم فى حركة التقدم الإنسانى .

ما معنى نص الدستور : على أن الشريعة الإسلامية مصدر أساسى للتشريع ، إن هذا النص يعنى أن المشرع يلتزم فيما يصدره من قوانين بالشريعة الإسلامية . فإذا ما خالف ذلك كان القانون الذى لم يأخذه من الشريعة الإسلامية غير دستورى . وهذا هو الرأى الذى استقر عليه قضاء المحكمة الدستورية العليـــا . أما بالنسبة للقوانين التى صدرت قبل نفاذ الدستور (أى قبل ١٩٧١) فإن على المشرع المصرى رفع ما يوجد بينها وبين الشريعة الإسلامية من تناقض .

وإن الخطوات التنفيذية لإعمال هذا النص الدستورى تقضى بأن يلتزم المشرع بتعيين الأحكام القطعية وعدم الخروج عنها ، أما الأحكام غير القطعية أو الأحكام التى لم يرد بشأنها نص فإن باب الاجتهاد يظل مفتوحاً فيها ويكون للمشرع أن يختار من آراء الفقهاء ما يراه ملائماً لروح العصر دون التقيد بمذهب معين فإن لم يجد الحكم المناسب كان له أن يضع الحكم الذى يوافق مصالح الناس بشرط أن يكون متفقاً مع روح الشريعة ومبادئها الأساسية . أما الذين يتخوفون من تطبيق الشريعة والذين يتشككون فى قدرتها على تلبية حاجات العصر فإن هؤلاء إنما يفعلون ذلك عن عمد أو عن جهل . وأنه ليس بصحيح أن الفقه الإسلامى قد جمد ، فالشريعة الإسلامية مرنة بطبيعتها وتحوى من وسائل التطور ما يكفل مسايرتها لظروف العصر ، وقد شهدت بذلك كل المؤتمرات الدولية والندوات العلمية وآخرها ندوة عمداء الحقوق المنعقدة فى بغداد (مارس ١٩٧٤) .

كما أشار الباحثون فى الرد على الشبهات المثارة بأن القول بالاعتماد على الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للتشريع يجعل من الدولة : دولة دينية ،

قول بعيد عن الصواب فمن المسلم به أنه لا كهنوت فى الإسلام . إذ أن باب الاجتهاد مفتوح أمام كل فرد تتوافر فيه شروط الاجتهاد . ومن ثم ليس هناك مجال لاحتمال وجود نفوذ لعلماء الدين على السلطة السياسية فهم لا يكونون طبقة قائمة بذاتها داخل المجتمع على خلاف ما كان عليه الحال فى المجتمعات الأوربية .

كذلك لا مجال للقول بأن النص الدستورى الذى يتحدث عنه يحيل الدولة إلى دولة عنصرية فالإسلام يقوم على المساواة التامة بصرف النظر عن اختلاف الدين أو الجنس أو اللغة ، والشريعة تسوى فى الحقوق والواجبات بين المسلمين وغير المسلمين . والتاريخ خير شاهد على ذلك .

(٣)

وفى ضوء هذا الاتجاه جرت الدعوة إلى المطالبة بتعديل مناهج الدراسة بكلية الحقوق ، ذلك أن محاضرات الشريعة الإسلامية لا تتجاوز محاضرتين أو ثلاث محاضرات كل أسبوع بينما باقى المواد نحو خمسة عشر أو ثمانية عشر محاضرة : ولما كان من الضرورى خلق جيل من رجال القانون يجمع إلى جانب الثقافة القانونية الوضعية ثقافة شرعية واسعة ، فلابد من تعديل نظام الدراسة فى كلية الحقوق للتوسع فى دراسة القانون مقارنة بأحكام الشريعة الإسلامية كخطوة أولى نحو إقامة فقه قانونى يجتهد بالرأى معتمداً على أصول الشريعة ومبادئها .

ولما كان جعل الشريعة الإسلامية هى الأساس فإن ذلك سيطلب نهضة علمية قوية لدراسة الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى .

كذلك فقد اتجه الرأى إلى تطوير مناهج الدراسة بكلية الشريعة تحت تقسيم موادها الفقهية على فروع القانون : القانون المدنى الإسلامى ، القانون الخاص الإسلامى ، الاقتصاد الإسلامى ، على أن يقوم تأصيل هذه الدراسات على دعائم راسخة ونظرات صحيحة من تاريخ العرب والمسلمين .

كذلك فقد دعت كتابات الباحثين المسلمين فيما جاء فى رسالة الدكتور على جريشة عن المشروعية الإسلامية العليا بإسقاط كل النصوص القائمة المخالفة للشريعة فوراً والاستمداد من فقه الشريعة فى كل قانون يصدر بل فى كل جوانب الحياة . وأن للقضاء حقاً واجباً فى الامتناع عن تطبيق أى نص مخالف للشريعة باعتباره نصا باطلا مخالفة للمشروعية العليا التى أقرها الدستور .

وقال الدكتور على جريشة : إن أركان الشريعة الإسلامية تقوم على هذه الأسس :

- دين هو الحق وهو الحقيقة : هو الشريعة التى تقام ساعة السعة وساعة العسرة على السواء .
- دولة تحمل الحق وتحييه وتقيمه على أرضها فتكون دار سلام .
- شريعة نظام وأمة تحمل هذه الشريعة وسلطة تحمى هذه الشريعة .

الباب الثالث

بين الشريعة الإسلامية والنظم الحديثة

«الاجتماع والسياسة»

أولاً الشريعة الإسلامية وعلم الاجتماع

ثانيًا الشريعة الإسلامية والنظم السياسية الغربية

ثالثا الشريعة الإسلامية والديمقراطية الغربية

الفصل الأول

الشريعة الإسلامية وعلم الاجتماع

يواجه المجتمع الإسلامى المعاصر تحديات واضطرابات ضخمة نتيجة انفصاله عن النظام الإسلامى وسقوطه فى نطاق التطبيقات الغربية الوافدة . وقد تأثرت بذلك قضايا الأسرة والشباب والمرأة .

وأبرز العوامل المؤثرة مع اختفاء الضوابط الإسلامية هو طغيان الأهداف المادية الذى كان مصدر الصراع والتناحر وغلبة مظاهر الجريمة والإباحة . لقد فرض النفوذ الغربى على البلاد الإسلامية غزواً غربياً مدمراً يتمثل فى المخدرات والحانات والبغاء العلنى المصرح به بأمر القانون ، واستتبع ذلك إثارة فى شئون الزى والأغانى والتعامل ثم ظهرت بعد ذلك أزمة الزواج وتعقد العلاقات بين الرجل والمرأة .

وبرز ما وصفه الدكتور محمد أحمد خليفة فى تقريره عام ١٩٥٤ « ضغط الإغراء الجنسى ومؤثراته على الشباب فى الوقت الحاضر ، ومظاهر التبرج التى جعلت النساء يكشفن أكثر مما يخفين ، والأشرطة السينمائية ، ولون معين من الصحف والمجلات وخاصة قصص المتعة ودعوة الانطلاق والتحلل والرضاء الجسدى » .

ولا ريب أن النظام الاجتماعى الإسلامى نظام دقيق ومحكم فقد حدد العلاقات بين الله والإنسان وبين الفرد والفرد وبين الفرد والجماعة وبين الرجل والمرأة وبين الفرد والدولة وبين المجتمع الإسلامى والمجتمعات الأخرى . « وقدم ضمانات أصيلة للأمن والاستقرار فى شتى صوره » و « سد المنافذ على كل ريح تحمل لهذا المجتمع سموم الفوضى والخوف والقلق التى لا ينجو منها أى نظام آخر » .

وعندما انفصل المجتمع الإسلامى عن مصدر التوجيه القرآنى الذى لا حياة له بدونه أصيب بالضعف والاضطراب على النحو الذى يعيشه الآن .

ولقد كانت محاولة الغزو الفكرى والتغريب تقوم على أساس إقامة حاجز ضخم بين المسلمين وبين منهجهم الفكرى والاجتماعى الذى هو النظام الإسلامى ، فذلك كفيل بأن يحدث فى مجتمعهم ما يحدثه فصل القلب عن الجسم من آثار .

ولقد كان من أخطر ما واجهه المجتمع الإسلامى ، ليس واقعه القائم الذى فرضه الاستعمار والنفوذ الأجنبى . ولكنه تلك المحاولات لتلقينه مفاهيم النظريات الاجتماعية الغربية التى تدرس الآن فى الجامعات وتقدمها الصحافة وتكاد تمثل أصولا عامة للثقافة الوافدة .

وهذا هو أخطر ما يواجه الفكر الإسلامى المعاصر بالتدمير والانهيار وتحاول النظريات الوافدة أن تفرض مفاهيم جديدة لها صلتها بالفكر الغربى والمجتمع الغربى والعقائد التى يعرفها الغربيون مما لا يدين بها الناس فى المجتمع الإسلامى وفى مقدمتها فكرة « الخطيئة الأولى » ونظرية الأبوة فى القانون الرومانى مما يترتب عليها ردود فعل تتمثل فى نظريات جديدة تقدمها مدرسة العلوم الاجتماعية الفرنسية بزعامة دور كايم وليفى بريل بالإضافة إلى نظرية التحليل النفسى التى يقدمها فرويد . ولا ريب أن هذه العلوم الاجتماعية هى « علوم تجريبية » لم تصدق حتى الآن فى نظرتها ولما تزل تتراجع وتتغير وتضيف وتسقط من مقولاتها ، دون أن تصل إلى شىء صحيح وثابت فى مجتمعها ، فكيف بنا نحاول أن ننقلها لنطبقها فى مجتمع مختلف من ناحية جذوره العقائدية ومختلف من ناحية التطور التاريخى ، ومختلف من ناحية البيئة وظروفها .

وأخطر ما تحمله مفاهيم العلوم الاجتماعية إنكار مسئولية الفرد وهى فى هذا تعارض مفاهيم الإسلام معارضة كاملة ، حيث تقوم على أساس المسئولية الفردية ، الالتزام الخلقى والجزاء .

هذا فضلا أن هذه العلوم الاجتماعية إنما هى علوم توصيفية محضة فهى تحاول دراسة بعض الظواهر وتحليلها ولكنها لا تقول شيئاً عن قيم الأشياء ولا ترسم ميزاناً نافعاً للوجهة الصالحة .

فهى تبسط الشروح التى تؤيد كل فكرة ولكنها لا تلقى الضوء على الحلول والوجهات النافعة للإنسان .

وقد أنكرت هذه الدراسات ما للفرد من وزن فى حياة الجماعة ، فهى تغريه على الإباحة وتدفعه إلى الشر حين تقرر له أنه غير مسئول أو محاسب أمام المجتمع ولا أمام الله .

فهى جبرية الاتجاه ، تفسد الحياة الاجتماعية إفساداً شديداً ولا يمكن أن يقوم المجتمع الصالح إلا على أساس تنشئة الفرد فهو عماد بناء الأمم ، فعندما ينكر علماء العلوم الاجتماعية اليهود قوة الخلق فى الفرد فهم يهدفون إلى تدمير المجتمعات على النحو الذى قررته بروتوكولات صهيون وأن تحويل هذه الأهداف السياسية الهدامة إلى قوانين ونظريات اجتماعية يعتنقها الناس هو أخطر مراحل هذا العمل ، فإن إنكار العامل الأخلاقى والمسئولية الفردية سيؤدى ولا شك إلى حالة من الاستهتار بالمثل العليا والاستهانة بالقيم وذلك كله هو ما يعانى منه الغرب اليوم .

ولا شك أن هذه العلوم الاجتماعية التى تطرح اليوم فى أفق الفكر الإسلامى إنما تريد تدمير الإنسان والمجتمع ، وأن تلاشى القيم الأخلاقية والعقائدية تجعل الحياة الاجتماعية صراعاً عنيفاً كصراع الغابة فى مجال الرزق وفى مجال الجنس .

وهذا هو الفارق العميق بين النظام الاجتماعى الإسلامى وبين النظريات الاجتماعية الحديثة ، فالإسلام يستهدف بناء الفرد ودعم قيمه الأخلاقية ووضعه أمام مسئوليته الكاملة حتى يقوم المجتمع بعد ذلك على أسس مكينة . ولاريب أن النظريات الاجتماعية الغربية تأخذ كثيراً من أصولها من الفكر الغربى المسيحى واليونانى حيث تقول التفسيرات المسيحية التى ليست من حقيقة الدين أنه لا عتاب ولا نار ، وتجعل النار رمزية والعقاب روحى وتعتمد فى أسسها مفهوم وحدة الوجود وهو ما تعتمده أيضاً الفلسفات اليهودية .

(٢)

يختلف مفهوم الاجتماع فى النظام الإسلامى عن الأنظمة الغربية فى نقاط حاسمة :

أولا : ترابط النظام الإسلامى فى جميع فروعه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية وتكامل الفردية والجماعية وتلاقيهما .

ثانياً : النظرة الإنسانية للناس جميعاً دون عنصر أو جنس أو لون .

ثالثاً : الأخلاق ليست نسبية ولكنها قيم ثابتة متصلة بالإنسان وبعلاقات المجتمع جميعاً ، وبالعلاقات بين الرجل والمرأة .

رابعاً : التكافل الاجتماعى بين أفراد المجتمع ، وقيام قاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

خامساً : الإنسان فى النظام الإسلامى سيد المخلوقات تحت حكم الله وهو مستخلف فى الأرض وله إرادته وعليه مسئولية عمله .

سادساً : الدين فطرة إنسانية لا يعيش الإنسان بدونها ، وهو نظام منزل على الرسل والأنبياء لتوجيه البشر إلى الخير والكشف عن الحق ، وهدايتهم إلى الصراط المستقيم . فالمسلم مؤمن بالله ، وحده ، يراه هو خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير .

سابعاً : الأسرة نظام اجتماعى طبيعى يقوم على حفظ كيان الأفراد وحمايتهم وهو نواة البناء الاجتماعى كله .

وفى هذه العناصر جميعاً يختلف مفهوم النظام الإسلامى عن النظام الغربى ، فعلم الاجتماع الحديث يرى : أن الدين ظاهرة اجتماعية فرضت سلطانها على الأفراد فرضاً ، ويرى أن المجتمع هو الذى أوحى إلى الإنسان فكرة التقديس والألوهية . وكذلك يرى أن الدين ناشئ عن الكبت وعن عقدة أوديب . وأن الزواج ليس من الفطرة وأن الجريمة ظاهرة سوية وأن الأخلاق شيء ليس له كيان ثابت وذلك على حد تعبير (دور كايم) مؤسس علم الاجتماع . كذلك يرى علم الاجتماع أن إرادة الإنسان ليست

بالانطلاق الذى يمكن من تغيير المجتمع وأن الأفراد ليسوا إلا صوراً متشابهة متكررة . ويقول جوليان هكسلى : إن الإنسان كما صوره دارون حيوان كغيره ، ولذلك فإن آراءه فى معنى الحياة الإنسانية والمثل العليا الإنسانية لا يستحق لباقى الكائنات تقديراً أكثر من الدودة الشريطية أو بكتريا الباشلس ولذلك فإن كل الكائنات الحية متساوية القيمة (ويقول) : بعد نظرية دارون لم يعد الإنسان مستطيعا تجنب اعتبار نفسه حيواناً .

فإذا أضفنا إلى هذا مفهوم (ماركس) فالدين هو أفيون الشعوب والإنسان عبد لقمة القوت فهى التى تصنع حياته وتاريخه .

فإذا راجعنا مفهوم (فرويد) فالإنسان حيوان تحكمه شهواته وغرائزه . وعلى هذه القواعد كلها يقوم المجتمع الغربى ، ويطرح التغريب هذه النظريات فى أفق الفكر الإسلامى لتحل محل (النظام الاجتماعى الإسلامى) .

(٣)

إن مفهوم الأسرة فى الاجتماع الغربى يختلف عن مفهوم الاجتماع الإسلامى ، ذلك أن نظام الأسرة ينبع دائماً من معتقدات الأمم وتقاليدها وأعرافها الخلقية ، والإسلام يجعل الأسرة هى البؤرة الوحيدة لتشكيل الحياة العاطفية والجنسية والاجتماعية للزوجين . والخلل يأتى من خرق هذا الجدار من نشوء علاقات جنسية خارج الأسرة ومن ورائها وشيوع ذلك سواء بالنسبة إلى حياة ما قبل الزواج أم بالنسبة إلى فترة الحياة الزوجية هو إفساد للأسرة وإضعاف لتكوينها .

كذلك يقرر الإسلام أهمية وجود الرجل فى الأسرة : زوجاً وأباً وذلك من أجل التوجيه والرقابة والخبرة .

ولا شك أن نظام الأسرة نظام فطرى وطبيعى ولو لم يكن كذلك لاستطاعت المحاولات المتكررة التى عمدت إلى الثورة عليه والخروج عنه أن تقضى عليه ، ولذلك فقد فسدت كل النظم التى حاولت أن تنقل الولاء من نطاق الأسرة إلى الدولة ، وهناك إجماع لا شبهة فيه على أن

الأسرة هى قاعدة النظم الاجتماعية قاطبة . ولا ريب أن اندحار الأسرة الغربية اليوم واضطرابها راجع فى مجموعه إلى هذه المذاهب الاجتماعية التى طرحت مفاهيم لا فطرية الأسرة والزواج ، وما زالت هذه المذاهب تهز كيان الأسرة وتهدد بالقضاء عليها . وقد أرجع علماء الاجتماع الغيورون من غير اليهود كل ما أصاب الأسرة الغربية اليوم من مشاكل إلى تحطيم هوية الأسرة ، فقد انتشرت فكرة مسمومة تقول : أن الأسرة ليست لها وظيفة ومن ثم لم تعد بالضرورة الوحدة الأساسية فى المجتمع ، ويقول العلماء : أن تحلل الأسرة سيؤدى إلى تحلل المجتمع بأسره ، وأن ما يحدث الآن شبيه بما حدث فعلا فى (أثينا) فى القرن الذى أعقب الحرب البولونيزية وما حدث فى روما فى منتصف القرن الثانى بعد الميلاد .

وتقول مجلة تايم (ديسمبر ١٩٧٠) : أن الأسرة الأمريكية غارقة فى شتى ضروب المشاكل الاجتماعية بما أصبح يهدد مستقبل الأمة الأمريكية بأسرها . وأن أربعة آلاف متخصص فى شئون الأسرة والطفولة لم يجدوا بعد طول البحث إلا توصية واحدة هى محاولة تلافى أسباب التدهور السريع الذى تنحدر إليه الأسرة الأمريكية . وتتساءل مرجريت سيد من أشهر علماء الأنثروبولوجيا : هل تبقى الأسرة ؟ ويجيب (ريتشارد فارسون) : أنه لم تعد للأسرة وظيفة .

وعلى المجتمع الإسلامى أن يدقق النظر فى هذه الوقائع القائمة فى أفق المجتمعات الغربية قبل أن يعتنق النظريات المسمومة التى تقدمها مدرسة العلوم الاجتماعية وليعرف المسلمون أن النظام الإسلامى قد حماهم من كثير من الأخطار التى سوف يتعرضون لها بأعنف مما يتعرض لها الغرب إذا أرخوا قبضتهم نحو نظامهم الاجتماعى الإسلامى . كذلك تجرى محاولات النظريات الاجتماعية بتصوير الأب بصورة شرسة وإقامة خصومة عاصفة بينه وبين الأسرة ، ولهذا جذور فى القانون الرومانى نتيجة ما منحه من سلطات يتحكم بها فى الأفراد،ولكن الشريعة الإسلامية لا تجعل للأب مثل هذه السلطات بل تقيم منه عنصر قوة وتوجيه ورحمة . وقد أثبتت التجربة أن مصدر الصراع راجع إلى فساد النموذج الأبوى أو الأموى فى نظر الأبناء ، وأن الأبناء الذين نشأوا فى أسرة سوية ذات عقائد راسخة لم يجدوا مثل هذه

الأزمة وكان لهم تماسك وأصالة حمتهم من مختلف الأهواء وزعازع التيارات .

ولعل من أخطر ما طرحته نظريات العلوم الاجتماعية ذلك القول بترك الحرية للأبناء فى تكوين أنفسهم وفى اختيار أصدقائهم وفى السهر والتحرك خارج البيت دون رقابة أو مراجعة .

ولقد فقد الشباب القدوة فى البيت (الأب والأم) ثم هم يفقدون القدوة أيضاً فى المدرسة وفى الشارع وهذه هى الخطورة التى تواجه المجتمعات الحديثة ، بل إن الأخطار التى تجتاح المجتمعات العصرية الآن تستهدف تطويق الشباب واحتواءه فى أخلاقه وتصرفاته على النحو الذى يجعله مشدوداً إلى اللذات والأهواء والإباحيات عملا على تدميره بأسرع ما يمكن .

ولقد حاولت النظريات الاجتماعية الغربية أن تخيف الناس من سلطة التوجيه والتأديب وتصور ذلك بأنه من المخاطر التى تكون بالغة التأثير فى الكيان النفسى والصحى للشباب وغير هذا أثبتت التجارب الحقيقية .

بل لقد تبين أن الكثير مما يصيب الأطفال بالعصاب النفسى مرده إلى ضعف السلطة الأبوية لا العكس ، يقول أحد الباحثين النفسيين : « الواقع أن منشأ كثير من الاضطرابات النفسية لدى الأطفال إنما هو هذا الارتياب الذى أصاب الكثير من الآباء حول الطريقة المثلى فى التربية مما جعل الكثير من الأبناء ينشأون فى كنف اسرات يجهل الوالد فيها كل شىء عن التربية . ولو كان لدى الآباء (الثقة) فى أنفسهم لكانوا أقدر على تربية أبنائهم فإن الشك الذى يخيم على عقول الآباء سرعان ما ينعكس على عقول الأبناء فلا يلبث الأطفال أن يقعوا فريسة سهلة للوساوس والقلق والشك والخوف والارتياب . وأن الطريق الصحيح هو إعادة روح الثقة بالنفس إلى الآباء والأمهات حول قدرتهم على تربية أبنائهم وما لم يحدث فسيظل عدد الأطفال المصابين باضطرابات نفسية يتزايد يوماً بعد يوم ؟» .

ولا ريب أن هذه المحاولات لهدم الأسرة وتمزيقها تستهدف الأجيال الجديدة أساساً ، فقد ثبت أن الشاب الذى ينشأ فى وسط أسرة متحابة يكون أسعد حظاً ، وإذا كان الآباء قادرين على خلق روح الثقة فى الشباب قبل

المراهقة وما بعدها فإنه يستطيع أن يشق طريقه فى الحياة وفق أسلوب أكثر إيجابية . والآباء الذين يؤمنون بمسئولية إزاء أسرهم وأبنائهم هم أقدر على كسب هذه الجولة ، وهذه المسئولية لا تتحقق إلا عن طريق الإيمان بالله وتقدير المسئولية التى ناطها الدين بالآباء والجزاء الأخروى الخاص بها وما تزال الأسرة وستظل هى مصدر العطاء الروحى والنفسى والوجدانى الحقيقى للفرد وخاصة بالنسبة للأم فى السنوات الأولى للطفل وإن الأم التى تتفرغ لأبنائها تنشئ أجيالا سوية نافعة بينما يضطرب الأبناء فى الأسرة التى تعمل فيها المرأة ، فضلا عن الأسر التى يقوم فيها الخلاف نتيجة إسراف الأب وسهره وانشغاله بالمخدرات والقمار مما يوسع شقة الخلاف ويقضى على روح التماسك كما يحول دون وجود الأسوة الحسنة التى تنشئ الأجيال .

(٤)

كذلك لا يعترف الإسلام بأى نظرية عن تطور العائلة على أساس أن المرأة كانت مشاعة فى عهد البشرية الأولى ثم تكونت العائلة بمرور الزمن بفعل عامل اقتصادى أو غيره . والقرآن أصدق نص موثق يحدثنا عن أن الأسرة تكونت فى بداية البشرية ولم يخل منها جيل من الأجيال وقد فشلت كل النظم التى حاولت القضاء على الأسرة ، فالأسرة هى الفطرة .

كذلك صمدت الأسرة الإسلامية فى وجه التيارات الغربية التى تحاول اعتبار الزواج مجرد رابطة عقدية مدنية كسائر العقود المدنية وتحررها من السند الدينى والعقائدى الذى يحميها من عواصف الزمن ومخاطر الانحلال (١) ومن هنا كانت اليقظة إزاء كل محاولات لمخالفة أصول الإسلام فى أحكام التبنى ونظام تعدد الزوجات .

ولقد أقام الإسلام روابط كثيرة تحمى الأسرة ومنها نظام الميراث ، فالميراث فى الإسلام لا يقتصر الإرث فيه على الابن الأكبر بل يمتد إلى العصبيات وأصحاب الفروض وذوى الأرحام .

---

(١) من بحث للدكتور خليل عثمان .

وقد عمل الإسلام على حماية الأسرة بكل السبل وتوفير أسباب الاستقرار لها ومساعدتها على القيام بدورها وأداء وظيفتها ولم يجعل وظيفة الأسرة قاصرة على مجرد إشباع الاحتياجات الجنسية والعاطفية للزوجين ولكن جعلها أعمق وأوسع أفقاً فهى لإنشاء وتربية واحتضان النشء ورعايته ولدعم القيم والمثل التى تحفظ للمجتمع استمراره وتطوره[1] .

ومن هنا يختلف مفهوم الأسرة فى الإسلام عن مفهوم الدعوات التى تحاول استقطاب ولاء الفرد للدولة عن طريق إبعاده عن الأسرة ، أو وضع الأسرة فى مواجهة المجتمع .

« وفى الكتلة الشرقية يتجاهلون الأسرة كخلية اجتماعية حتى لا تكون فاصلا بين الفرد والدولة ، وحتى لا ينال التعلق بها والارتباط بعواطفها من تعلق الفرد بالجماعة الكبرى وولائه لها » .

وهذه هى تطبيقات جمهورية أفلاطون التى لم تجعل للأسرة مكاناً ودعت الأطفال إلى الانصهار فى الدولة بدلا من الوالدين ، ولا ريب أن الحياة الاجتماعية التى فتحت أمام المرأة باب العمل قد أثرت أكبر الأثر على بناء الأسرة وتربية الأبناء وأفسدت كثيراً من هذا النظام ، فقد كان استقلال المرأة اقتصادياً من العوامل التى دعت إلى تغيير طبيعة العلاقة بينها وبين الرجل ، فضلا عن كراهية المهمة الأساسية وهى رعاية الطفل والبيت وتسليمها إلى الخدم ودور الحضانة مما يعرض الأطفال إلى أزمة نفسية تظل متصلة بحياتهم كلها فيما بعد وهى نقص العطاء العاطفى والروحى والحنان الفطرى الذى لا يستطيع أن يقدمه أحد غير الأم .

كذلك كان لهذا التغير أثره فى « تعدد مراكز السلطة داخل الأسرة بين الوالدين مما يوقع الأولاد فى حيرة نفسية ، ويشتت عواطفهم ويبدد بعضاً من أمنهم النفسى الذى كانوا يستمدونه من الأب باعتباره المصدر الأساسى للسلطة » .

---

(١) محمد همام الهاشمى .

أولا : أقام الإسلام مفهومه على الاعتراف بالرغبات الحسية ودعا إلى تحقيق هذه الرغبات عن الطريق المشروع بالزواج وتحريم الزنا ، وهو فى هذا القيد ، إنما يحترم الجنس وينزهه عن العبث وعن أن تكون المرأة أداة يلعب بها الرجل كيف شاء فهو يرفع قدرها إلى أبعد حد حين يعطيها حقها فى تزويج نفسها متى بلغت سن الرشد ، ويعطيها حقها فى التجارة والتصرف فيما تملك .

ثانياً : أعلن النظام الاجتماعى الإسلامى التمييز الواضح بين شخصية الرجل وشخصية المرأة ودعا إلى الحيلولة دون امتزاجهما أو تحول إحداهما إلى الأخرى .

فالمرأة تعرف أنوثتها وتعرف رجولة الرجل فلا هى تتنازل عن أنوثتها ولا هى تقبل تحلل الرجل .

ثالثاً : يفرض الإسلام على الوالدين أن يأخذا أبناءهما بالحزم وأن يحفظا لكل شخصيته وينميها ، ويكره الإسلام لأهله الانخراط فى الترف والزينة والتحلل . وعلى الآباء أن يعلموا أبناءهم على نحو يجعلهم مخشوشنين قادرين على الصمود مع المحافظة على مكارم الأخلاق وبقاء القدوة فى الآباء والأمهات .

رابعاً : دعم الحيـــاة الزوجية بحمايتها من أخطارها . ولقد دعا برتراند رسل المجتمع الغربى إلى ضرورة خلو الحياة الاجتماعية من النظم التى تسمح بالمصادقة والمخالطة بين المتزوجين من الرجال والنساء سواء فى العمل أو فى المناسبات والحفلات . وقال : أن العلاقات العاطفية بين المتزوجين وغير المتزوجين من رجال ونساء خارج دائرة الحياة الزوجية هى سبب شقاء الأزواج وكثرة حوادث الطلاق .

وهذا ما دعا إليه برتراند رسل فى العصر الحاضر قد حذر الإسلام ومنعه فعلا منذ ثلاثة عشر قرنا وحمى المجتمع الإسلامى من أخطاره .

الفصل الثانى

الشريعة الإسلامية والنظم السياسية الغربية

من خلال التجربة الصعبة التى سحب فيها الاستعمار النظام الإسلامى من تحت أقدام المسلمين وفرض عليهم نظاماً سياسياً غربياً قوامه الليبرالية والديمقراطية الغربيان تبين أن الأرض لا تقبل البذر ولا تنبته وأنه بعد مرور عقود عديدة لا يزال الأمر كما هو منذ اليوم الأول مزيج من التضارب والصراع . ولقد جرت أبحاث كثيرة حاولها بعض الكتاب ذوى الأرضية الفكرية الغربية بالقول بأن الديمقراطية هى نظام الشورى الإسلامى أو أن الإسلام ديمقراطى ولكن ذلك كله ثبت بطلانه بالتطبيق ومع الزمن .

ذلك أن النظام السياسى الإسلامى شىء مختلف تماماً فى مصادره وغاياته وتطبيقاته ، وإن بدا أن هناك شيئاً من التقارب فى بعض العناصر أو المظاهر . وإذا كان النظام الديمقراطى يعتبر أن لبه الأصيل وعموده الفقرى هو نظرية سيادة الأمة فإن الإسلام يرفض هذه النظرية بتاتاً ، ويختلف عنها اختلافاً شديداً .

فالنظام السياسى الإسلامى لا يعرف مبدأ نظرية سيادة الأمة ولا يطلب الأخذ بنظام الاقتراع أو الانتخاب العام وإنما يأخذ الإسلام بمبدأ الشورى ، وهو مبدأ مختلف عن مبدأ سيادة الأمة التى هى فى الأصل نظرية فرنسية وإن الإسلام لا يطلب التعبير عن إرادة الأمة ولكنه يطلب التعبير عن أحكام الشريعة المنزلة ، وأن الإسلام حين يقرر الشورى إنما يجعل من حق الفرد الرقابة على الحكومة .

وفى النظام الإسلامى الشريعة هى أساس الحق وليس الحق هو أساس الشريعة ، وليس للفرد حقوق مستمدة من ذاته هو قام على أساسها التشريع — كما هو فى الديمقراطية الغربية — بل التشريع الإسلامى هو الذى أنشأ الحق

ومنحه للفرد والجماعة ، وأنه لا اعتبار لحق لم يقره الشرع عن طريق النصوص أو القواعد العامة أى عن طريق مصادر الشريعة[1] .

وإذا كان النظام الفردى الليبرالى الرأسمالى قاصراً على تأمين الحريات الفردية والحقوق الخاصة فإن هدف النظام الإسلامى هو تحقيق « المقاصد الشرعية » وهى تتلخص فى التضامن فى تنفيذ ما أمر الله تعالى به ومنع ما نهى الله عنه مما نص عليه الكتاب والسنة ، ومن جلب المصالح ودرء المفاسد ومن بينها منع الصراع والاستغلال ، ولكن الشريعة أوسع فى جوانبها ومقتضياتها من الديمقراطية الغربية ، فهى لا تقتصر على الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية بل أشمل فى نواحيها المعنوية والخلقية التى تضفى على الاقتصاد والاجتماع فى الإسلام شمولا واتساعا لا تعرفه النظريات الاقتصادية المعاصرة[2] .

والشورى فى الإسلام ليست مطلقة أيضاً بل مقيدة بما أنزله الله على رسوله من أحكام فإن العمل الاستشارى فيها هو استطلاع رأى أهل الخبرة والفن بقياس الشرع فهو اجتهاد وبحث عن الحقيقة وليس انشاء مطلقا حسب الهوى والرأى،ولا بأس من أن يقال فى هذا الصدد أن الشريعة الإسلامية هى التعبير عن إرادة الأمة فالمجتمع الإسلامى يقوم فى الأساس على التضامن فى تنفيذ ما أمر الله به ومنع ما نهى الله عنه .

وسلطة الشعب والممارسة هى سلطة حقيقة مباشرة وليست سلطة وهمية اعتبارية يمارسها ممثلون ينوبون عن الشعب كما هو حادث فى النظام الديمقراطى ذلك أن السلطة الشعبية الإسلامية تقوم أساساً على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا تقوم كسلطة تشريعية كما فى النظم القانونية الحديثة . لأن التشريع انقضى زمانه وانتهى أمره فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم فلم يبق إلا تطبيق أصوله والاجتهاد فيها على وجهها فى كل زمان[3] .

* * *

---

(١) دكتور فتحى الدرينى - فى بحثه عن الحق .
(٢) دكتور كمال وصفى .
(٣) ملخص عن نص للدكتور محمد كمال وصفى .

ومن هنا نعرف فى وضوح الفارق بين هذا الاتجاه الإسلامى وبين الاتجاه الديمقراطى الغربى الذى يقوم على مبدأ سيادة الأمة ، هذا المبدأ الذى أقامه نابليون بعد الثورة الفرنسية بنحو عشر سنين واستمد منه نظاماً دكتاتوريا ومع ذلك كان يستند إلى مبدأ سيادة الأمة على أساس تزييف إرادة الأمة فى الانتخابات العامة وخداعها ولقد يظن أن صاحب السيادة هى الأمة بممثليها ولكن الواقع أنها كانت ستاراً للدكتاتورية الفردية .

ويقول علماء الفكر السياسى أن نظرية سيادة الأمة هى فكرة استنبطها الفقهاء الفرنسيون لظروف تاريخية خاصة بفرنسا فى ذلك الحين ، وأنها (أى نظرية سيادة الأمة) أصبحت بعد ذلك فى نظر علماء الفقه الدستورى أمثال (دوجى) نظرية ضارة بل خطرة على الحريات[١].

ويقول الباحثون أن كلمة السيادة قد استنبطها رجال الفقه الفرنسى القدماء فى عهد الحكم المطلق الملكى أثناء فترة الكفاح الذى كان يقوم به الملوك فى العصور الوسطى وذلك من أجل إقرار استقلالهم الخارجى إزاء الأمبراطور والبابوات ، أى من أجل إقرار سلطة الملوك العليا داخل المملكة إزاء الحكام الأقطاعيين ، فمنذ القرن الرابع عشر أخذ الفقهاء الفرنسيون ينادون بأن الملك يستمد سلطته من الله (نظرية الحق الإلهى أو التفويض الإلهى) ولكن اصطلاح السيادة لم يكمل مدلوله فى صالح سلطان الملوك إلا فى القرن السادس عشر . فنظرية السيادة اصطلحها الفقهاء الفرنسيون القدماء من أجل تخليص ملوك فرنسا من نير سلطان ومحاولات الأباطرة والبابوات والحكام الإقطاعيين .

ثم جاء مبدأ سيادة الأمة كما قررته الجمعية التأسيسية فى عصر الثورة الفرنسية ليهدم المبدأ الذى كان سائداً فيما قبل الثورة (الملك صاحب السيادة) ومبدأ سيادة الأمة يعنى أن سيادتها لا تتبع ولا تخضع لسلطة أخرى . لقد احتفظ رجال الثورة بنظرية السيادة ولكنهم نقلوها بخصائصها من الملك إلى الأمة أى جعلوا الأمة صاحبة السيادة بدلا من الملك[٢] .

---

(١) ، (٢) دكتور عبد الحميد لطفى - أزمة الفكر السياسى الإسلامى .

وتعنى نظرية سيادة الأمة : التعبير القانونى عن نظام الحكم الذى يوصف بالنظام الديمقراطى . ومع ذلك فإن مبدأ سيادة الأمة متلائم مع الأنظمة الدكتاتورية فهو لا يمنع الاستبداد بل هو خطر على الحرية .

وقد استند إلى مبدأ سيادة الأمة النظام الدكتاتورى الذى أقامه نابليون (١٣ ديسمبر ١٧٩٩) والنظام الذى أقامه لويس نابليون ١٨٥٢ .

وفى هذين الظرفين : أودعت (الأمة صاحبة سلطة السيادة) فى يدى الرجل الذى أحرز النصر وهو القيصر : الدكتاتور ، تركزت كل السلطات فى يد القيصر ، وتخفى القيصر وراء هيئة نيابية منتخبة من الشعب ، ولكن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد رمز أو صورة وراء سلطة دكتاتورية مستورة وراء الاستفتاء الشعبى والاستفتاء مجرد مهزلة لأنه لا يتم فى جو حـــر .

وخلاصة ذلك أن مبدأ سيادة الأمة لا يكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة المطلقة[1] .

(٢)

لكى نلم إلماماً وافياً بأرضية التجربة الديمقراطية الليبرالية الغربية التى مر بها العالم الإسلامى نقدم تجربة فقيه قانونى نشأ فى أعماقها هو الدكتور محمد عبد الله العربى : « تخرجت فى كلية الحقوق المصرية عام ١٩١٨ ثم عملت وكيلا للنائب العام ثلاث سنوات وفى ١٩٢١ أوفدتنى وزارة العدل إلى انجلترا لأدرس فى جامعة أكسفورد النظم الانجليزية والتشريعية والاقتصادية والمالية ، وخلال إجازتى الموسمية فى جامعة أكسفورد وهى تبلغ نصف العام التحقت بجامعات فرنسا ودرست التشريع الفرنسى والنظم الفرنسية وهكذا أحطت بالنظم الانجلوسكسونية والنظم اللاتينية السائدة يومئذ فى العالم الغربى ثم عكفت بعد ذلك على دراسة النظم الشيوعية ثم عدت سنة ١٩٢٤ لأتولى التدريس لهذه النظم فى جامعة القاهرة » .

---

(١) دكتور عبد الحميد لطفى ـ نفس المصدر .

وبعد أن اندلعت الحرب العالمية الثانية بدأت أدرك — كما أدرك غيرى من علماء أوربا أنفسهم — أن هذه النظم التى عكفت على درسها وتدريسها أكثر من ثلاثين عاماً كانت من أهم الأسباب فى كل ما حاق بالبشرية — وما زال يحيق بها — من ويلات وكوارث وشقاء شامل .

فى وسط هذا الظلام الدامس وفى هذه المحنة الفكرية لبثت ولبث غيرى ممن تعمقوا فى دراسة الحضارة الأوربية نتلمس مخرج صدق من ظلمات متاهاتها حتى هدانا الله إلى دراسة قرآنه وسنة خاتم رسله ، فلجأنا إليهما وتذكرنا قول الرسول فى يوم وداعه لأمته :

(لقد تركت فيكم أمرين إن اهتديتم بهما فلن تضلوا بعدى أبداً : كتاب الله وسنتى) .

فلجأنا إلى كتاب الله وسنة رسوله وعكفنا على دراستهما ودراسة العلوم الإسلامية المتصلة بهما فإذا معالم الهداية الالهية متمثلة فى آيات القرآن تتجلى فى استقامة الأعوج فيها . وفى وضوح كامل لا غموض فيه ولا تعقيد .

وشعرنا كأنما تنادينا أن نطيل التدبر فيما اشتملت عليه من توجيهات ربانية ثم نعمل على تفصيلها التطبيقى تفصيلا يكفل الوفاء بمطالب كل عصر . ثم نعكف على وضع الأجهزة التنفيذية التى تنقلها من حيز التعاليم المجردة إلى واقع الحياة . رأينا قرآناً حافلا بتوجيهات من رب البشر ، رب العالمين ، هى أصول ثابتة راسخة ، لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها فيستطيع البشر — بهداية من خالقهم — أن يبنوا عليها ويفرعوا منها كل تنظيماتهم السياسية والحكومية والاقتصادية والدولية ، بما يكفل لكل جيل إشباع مطالب زمانه والوفاء بحاجات بيئته على أكمل وجه ، وعلى أن يكون لكل جيل لاحق أن يعدل فى هذه التنظيمات الوضعية التى رسمها جيل سابق لتكون أوفى بمطالب عصره وحاجات بيئته ، ما دامت كل هذه التنظيمات الوضعية — من قبل ومن بعد — تنبثق من هذه التوجيهات الإلهية وتهتدى بهديها .

هـذا على عكس النظم الأوربية التى عكفنا على دراستها وتدريسها تلك السنين الطوال فلمسنا ما فيها من اضطراب وتناقض لأنها من تفكير البشر ومن صنع البشر الذين لا يرون إلا ما هو مكشوف لهم فى فترة محدودة من الزمان وفى قطاع محدود من الأرض ، رؤية فيها كل تصور الإنسان وانفعالاته العابرة وشهواته الجامحة ، فتفكيره من أجل ذلك لا مناص من أن يكون تفكيراً جزئياً وتفكيراً وقتياً ومن هذه الجزئية يقع النقص والقصور ومن هذه الوقتية يقع الاضطراب فى التمييز بين الحق والباطل ، فيكون الباطل حقاً فى عصر ويكون الحق باطلا فى عصر آخر » .

ثم أشار الدكتور عبد الله العربى إلى الفئة التى تثقفت ثقافة غربية فكانت قد بهرتها الحضارة الغربية وما تميزت به من إبداع مادى وما اكتمل لدى دولها من وسائل القوة والمنعة فاندفعت فى غير وعى وفى جهل تام بالثقافة الإسلامية وما اشتملت عليه من توجيهات تنظيمية — إلى الدعوة لاقتباس تنظيمات تلك الدول فى جملتها ظنا منها أن هذه التنظيمات هى الوسيلة الوحيدة لبلوغ مستوى الحضارة المادية التى ارتفعت هذه الدول إليها .

وقد كانت النتيجة كما صورها كاتبنا : أن اهتز كياننا الإسلامى فى كثير من أركانه واحتجبت حضارتنا الإسلامية أمام غزو حضارة أجنبية مليئة بالمفاسد إلى جانب ما صلح فيها من إبداع مادى وكان تقليدنا لما خبث فيها أسرع من اقتباسنا لما صلح منها .

فمن الناحية التعليمية أصبح شبابنا فى الجامعات لا يدرسون إلا النظم السياسية والاقتصادية كما تعرفها أوربا . وفى مجال التشريع صارت تشريعاتنا الوضعية فى شؤون الحكم والاقتصاد والاجتماع تحتذى حذو هذه التشريعات الأوربية وتنهج على منوالها فيما تحرمه وفيما تبيحه ، بل أصبحنا فى تطبيق هذه التشريعات إنما نهتدى بتفسيرات فقهائهم وفى محاكمنا إنما نحتج باجتهاد قضاتهم . وفى سياستنا الاقتصادية والمالية اقتبسنا نظمهم المصرفية الربوية التى سيطر من خلالها اليهود على الاقتصاديات العالمية وفى سلوكنا الاجتماعى أصبحنا نقلد مجونهم وأزياءهم ومباذلهم الفاجرة بل أصبحنا نترقب كل جديد عندهم لنسبقهم إليه » أ. هـ.

هذه هى صورة الوضع كما يبدو من خلال التطبيق فى مجال الثقافة والتعليم .

(٣)

أما الصورة الأخرى فى مجال تطبيق النظام السياسى الغربى (الديمقراطية الليبرالية) فإننا نجد أن الاحتلال الغربى كان بدء مرحلة جديدة فرضت الامتيازات والارساليات التبشيرية والنظم السياسية ، المتمثلة فى الأنظمة الدستورية الغربية ، تقوم على هدم مقومات النظام الإسلامى من حيث إلغاء مفاهيم الشريعة الإسلامية فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، وبين الفرد والأمة ، ثم تمزيق هذا الكيان إلى نظم اقليمية وكيانات ضيقة تتصارع وتقوى إقليميتها وتاريخها الخاص ، وتنكر نسبتها إلى الأمة الإسلامية وإلى الإسلام كنظام .

فقد أقام الاستعمار هذه الإقليمية الضيقة ، وضرب بالنخبة التى كونها خلال فترة طويلة كل القوى الوطنية الداعية إلى الحرية والاستقلال ، وأسلم إلى هذه النماذج التى شكلها زمام الحكم ، ودعاها إلى توقيع معاهدات تعترف فيها ببقاء جيش الحماية وربطها معه فى تحالف حربى وسيطرة معتمدة على شئون الحكم واستعلاء سلطان ممثل الاحتلال الفعلى على السلطان الشرعى ، وأصبح من حق الاحتلال فرض الأوامر على رؤساء الحكومات فى صيغة نصائح ، ثم قيام دساتير هى هبة من الحاكم يكتب فيها أن الأمة مصدر السلطات بينما يعطى للحاكم سلطات واسعة يحق له بها عزل أى وزارة أو إيقاف البرلمان وحله ، ثم يقوم فى ظل هذا الدستور حكم نيابى على أساس الصراع الحزبى بين أحزاب تتصارع من أجل المطامع والوصول إلى الحكم وتتنافس فى إرضاء المستعمر لتبقى فى دست السلطة وتحصل على الغنائم السريعة . وتعمل هذه القوى السياسية على القضاء على الوطنيين عن طريق المحاكمات والسجن والنفى .

كما تدعم الاقطاع وتمكن للحكام والوزراء من التوسع فى السيطرة واستغلال الطبقات الفقيرة فى مجالات الزراعة والصناعة . ثم يفرض الاستعمار سياسته فى مجال التعليم بفرض المناهج التى تحرم الشباب من معرفة بلاده

أو دينه . وفى مجال الاقتصاد يفرض النظم التى تبقى السيطرة فى أيدى المستعمرين وأعوانهم وإبقاء القوة العسكرية فى أغلالها وضعفها .

وأصبح المثقفون والكتاب والصحفيون خداماً لدى أصحاب المصالح الحقيقية والاقطاعيين وأصبحت أقلامهم مؤجرة لأهدافهم .

كذلك حرص الاستعمار على احتواء الأمراء وأولياء العهد ليشكلهم تشكيلا خاصاً لمصلحته ، وكما خضعت الاحزاب للنفوذ الأجنبى خضعت الصحافة .

أما النظام السياسى البرلمانى الحزبى فقد أخفق إخفاقاً كاملا فى أن يحقق شيئاً فى سبيل تحرير البلاد من الاحتلال أو دفعها إلى الأمام وكانت الأحزاب تسيطر بالمطامع الخاصة وليس بالمصلحة العامة .

وقد تجمع فى الأحزاب كبار الاقطاعيين وأصحاب الأرض والمال وكان لهم نفوذهم فى البرلمان ، الذى عجز عن أن يقدم شيئاً للتقدم أو الحرية ، وضاعت ثروة البلاد على مطامع الساسة والاستعماريين ، وكانت فى أيدى الأجانب كل القوى والامتيازات وسخرت لهم الموانى والقوانين لخدمة التجارة الأجنبية واستنزاف ثروات البلاد .

وكانت التجربة قاسية فإن النظام السياسى الغربى المتسمى بالديمقراطية الليبرالية لم يحقق إلا مزيداً من الفساد والاضطراب .

(٤)

تناول كثير من الباحثين مفهوم النظام السياسى الإسلامى فى مقارنة مع النظام الغربى الديمقراطى ووصلوا إلى حقائق هامة أبرزها :

أولا : أن نظرية الدولة فى النظام الإسلامى تدور حول توفير الأمن والاستقرار والسعادة للأمة ، وأبرز ما فيه خاصيته المرنة بإعطاء الحرية للأفراد .

ثانياً : عدم وجود حد فاصل بين السياسة والأخلاق ، ذلك لأن النظام السياسى الإسلامى يقر إخضاع أعمال وسلوك الإنسان الإدارية لنظام معين ، هذا النظام هو المقياس الخلقى للتمييز بين الأعمال السياسية القائمة على الخير والنفع وتلك القائمة على الشر والضرر ، وعن طريق هذا التمييز يمكن الوصول بالدولة إلى أهدافها فى إسعاد المجتمع ورقيه .

ثالثاً : المجتمع ضرورى لدوام حياة الأفراد والدولة ضرورية لدوام المجتمع ، والمجتمع لا يمكن أن يستقيم دون وجود سلطة تلقى عليها مسئولية تحقيق التقدم والاستقرار .

رابعاً : مبدأ العدالة يأتى فى مقدمة مقومات نظرية الحكم الإسلامية ؛ فالعدالة شرط أساسى من شروط الحكم ، والعدالة لا تعنى جانباً من جوانب الحياة وإنما تضم كل جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية كذلك فهى تقوم على الترابط بين العدل والمسئولية .

خامساً : يقر النظام الإسلامى قاعدة « الكفاية » ويقوم من حيث الأساس على فكرة السماح للذين تجتمع فيهم خصائص الدراية بالإنابة عن الأمة فى تسيير أمور الدولة .

سادساً : الحرية والمسئولية ركيزتان متكاملتان ، فلا يمكن استيعاب الحرية إلا إذا كانت مصحوبة بالمسئولية ، والحرية تعنى فى الإســلام التحرر من عبودية غير الله : الإنسان والمــال والرغبات والمطامع .

سابعاً : إقامة الحكم لله وعلى الأسس التى أقامتها شريعته . فليس لفرد ولا لأسرة ولا لطبقة ولا لحزب سلطان ينازع سلطة الله سبحانه وتعالى فالسيادة لله والتشريع لله وحكومة المسلمين تستمد طاقتها من تنفيذها لشريعة الله .

ثامناً : وضع النظام الإسلامى لحرية الإنسان ضوابط تسمى حدود الله . هذه الحدود تشمل عدداً من الأصول والمبادىء والأحكام القطعية .

تاسعاً : يختار المسلمون لقيادتهم أتقاهم دينا وأوضحهم كفاية ثم يلتزمون طاعته ما أطاع الله ورسوله ، ليس للحاكم الإسلامى فضل على جمهور المسلمين ويلزم برأى أهل الشورى فى إطار الحلال والحرام ، ويفرض على المسلمين مراقبة حاكمهم فى تنفيذ القانون ولهم حق عزله إذا اتبع هواه .

عاشراً : القضاء مستقل تماماً عن سلطة الحاكم والقاضى مستخلف لأحكام الله وليس للحاكم سلطان عليه .

الفصل الثالث

الشريعة الإسلامية والديمقراطية الغربية

« الديمقراطية الغربية »

اصطلاح غربي يرمز إلى النظام السياسي الذى تطبقه الدول الرأسمالية الغربية فى غرب أوروبا وأمريكا . وهى ذات الدول التى استعمرت البلاد الإسلامية وحاولت نقل هذا النظام إليها .

ويرد الباحثون مفهوم الديمقراطية إلى النظام الهيليني اليونانى السابق لظهور الامبراطورية الرومانية التى خضعت له والسابق أيضا لظهور المسيحية واتصالها بالمجتمع الغربى الرومانى .

وهو نظام أقام الحرية لصالح السادة وحدهم . وهم طبقة الأمراء والحكام ولم يجعل ذلك من حق باقى طبقات الشعب ولكن الديمقراطية الغربية الحديثة اختلفت عن ذلك النظام القديم من حيث إنها قامت على أساس النظام النيابى الذى يتحقق بانتخاب الشعب لممثلين عنه يمثلون الأغلبية التى تختار منها السلطة الحاكمة والتى تسقط متى سحبت منها الثقة النيابية .

ويرتبط هذا النظام بأكثر من نقطة : يرتبط بالحرية فى مجال الاقتصاد والفردية فى مجال الحقوق ، والوطنية القومية فى مجال الأمم والشعوب بما تحمله من استعلاء عنصرى .

ومن هنا ارتبطت الديمقراطية بالرأسمالية بالقومية ، من ناحية وارتبطت بتاريخ الاستعمار فى حركته التوسعية التى سيطر بها على الأقطار الواسعة فى افريقيا وآسـيا .

وقد نشأت فكرة الديمقراطية فى أحضان فكرة الوطنية القومية حين

تمزق ذلك النظام السياسى المسيحى الذى يجمع دول أوربا فى إطار واحد ، وبدأت حركة التفاضل بالعنصر والجنس واللغة .

وفى ظل هذا التحول أمكن تقنين فكرة الديمقراطية على النحو الذى صوره « ميكافيلى » فى كتابه « الأمير » الذى أصبح من بعد إنجيلا لأصحاب السلطة السياسية . ومنه نشأت أصول ودعائم الفكر السياسى الغربى . فقد جحد ميكافيلى تعاليم المسيحية وتنكر لمبادئ الأخلاق ونظر إلى السياسة نظرة واقعية مجردة قوامها : (الغاية تبرر الواسطة) فقال أن السياسة لا خلق لها وأن على الأمير أن يحقق رغبته دون نظر إلى الأخلاق ، بل عليه أن ينظر فقط إلى الوسائل التى يحافظ بها على المركز الذى يصل إليه .

دعا ميكافيلى إلى فصل السياسة عن الأخلاق واستقلال السياسة وأولويتها فى عبارته المعروفة : « السياسة أولا » بعد أن كانت المفاهيم السائدة من قبل تقول : بأولوية الأخلاق على السياسة .

ولم يقف أمر ميكافيلى عند هذا الحد ، بل إنه دعا إلى القسر فى حمل الناس على معتقد ما ، وقال أن ميل الإنسان إلى الشريفوق ميله إلى الخير . وأن طبيعة الشعوب تتصف بعدم الثبات ، ودعا الأمير إلى أن يحمل الشعب على قبول ما يعتقده هو بالقسر وكشف عن أهمية القوة فى فرض نظام معين أو عقيدة ما .

يقول ميكافيلى : « على الحاكم أن يكون رجلا له بأس وخطر وشدة لا تحجزها رهبة ولا يصل إليها تردد ، فهو يعمل لينجح ثم يحافظ على هذا النجاح » .

ومن فكرة ميكافيلى انطلق الفكر الفلسفى الديمقراطى الغربى مناقضا للفكرة المسيحية الدينية حين دعا الدولة إلى أن تنفض يدها من مفهوم الأخلاق المتعارف عليه بين الناس .

وقد تابعه بعد ذلك عدد من رجال الديمقراطية ومؤسسيها منهم بودان

الفيلسوف الفرنسي الذى دعم الفكرة ، ثم (هوبس) الذى ركز على الاستبداد ، فالدولة التى تمثل السيادة فى نظر (هوبس) هى سيدة القانون وسيدة الملكية وسيدة الأفكار والدين لأن الأفراد تنازلوا عن حقهم فى الحكم على الخير والشر والتفسير الشخصى للقوانين الإلهية .

ومضى فى نفس الطريق نيتشه ، وجيتى ، وابسن .

(٢)

وفى مفهوم الحرية ، استمدت الديمقراطية مفهوم اللغة اللاتينية : فالحرية هى حرية الحر لا حرية العبد ولا حرية الرقيق .

ثم جاء نبتام وستيورات فأقاما مبدأ النفعية بدلا من مبدأ الخير . وكان ذلك مطابقاً لمفهوم الرومان : (روما سادة وما حولها عبيد) وقد استشرى هذا المعنى بعد أن انطلقت حركة الاستعمار وسيطرت على الشعوب الملونة .

واتخذ هربرت سبنسر من نظرية تنازع البقاء والانتخاب الطبيعى وبقاء الأصلح مصدراً لفلسفة سياسية أحلت القوة محل الحق .

ويرى سبنسر ، متأثراً بدارون ، أن المجتمع كائن عضوى متطور يبقى فيه الأصلح ، وعنده أن الدولة غير ملزمة بتقديم أى مساعدة للفقراء أو بذل أية معونة جماعية للمحتاجين ، بل إنه يرى أن على المجتمع أن يستأصل تلك العناصر التى تقع صريعة التنازع على البقاء .

وبذلك تجردت النظرية الديمقراطية السياسية من النزعة الإنسانية . وقد مضت فكرة الديمقراطية السياسية الغربية من منطلق ميكافيلى نمواً إلى أعلى وإلى أمام نحو الطغيان .

بل إنها اتخذت منهج ميكافيلى الذى يقول : إن السياسة لا تقوم إلا على الدسائس والمؤامرات لنيل القوة .

وبذلك جحدت النظرية الديمقراطية السياسية الغربية تعاليم الدين والخلق

على النحو الذى قرره ميكافيلى حين قال : إن السياسة لا تخضع للدين ولا للأخلاق وإن لها قواعدها المستقلة .

والسياسة عند ميكافيلى تنحصر فى فن « الوصول إلى الحكم » والبقاء فى الحكم بعد الوصول ، وفى سبيل الوصول إلى الحكم تباح جميع الوسائل بدون استثناء ، والسياسة تكتيك ، فمن أراد الوصول إلى الحكم فهذه هى الوسائل : القتل والكذب والرشوة والمكر والخداع . فليس من شأن أمير ميكافيلى أن يصلح الناس ، إنه يجب أن يأخذ الناس كما هم وأن يقبلهم على علاتهم ويتصرف معهم على هذا الأساس .

وبالجملة فقد قامت الديمقراطية السياسية الغربية على أساس الفصل بين الدين والدولة ، وعلى ميكافيليه السياسية وعلى سيطرة التفرقة العنصرية بين الجنس الحاكم والأجناس المستعمرة ، وتقديس الدولة ، والفردية والاقتصاد الحـــر .

وقد كانت الثورة الفرنسية ١٧٨٩ تطبيقاً لهذا النظام فى بناء صرح الدولة الحديثة على أساس المبدأ الحر ونقل حقوق السيادة من الملك إلى الشعب ومن خلال ذلك ظهرت حركة الاستعلاء بالعنصر والدم والتفرقة بين الجنس الأبيض صاحب الحضارة والذى فرض نفوذه على قارتى آسيا وأفريقيا وبين الأجناس الملونة المغلوبة .

والفردية دعامة من دعامات الديمقراطية ، هذا التفاوت الأنانى القائم على التسلط والاستغلال والذى تقوم عليه الرأسمالية ونفوذ أصحاب الأموال والإقطاعيات .

(٣)

هناك محاولة مطروحة فى أفق الفكر الإسلامى تستهدف تطويع الإسلام تحت اسم الشورى إلى مفهوم الديمقراطية على الطريقة الحديثة . بينما تختلف الديمقراطية الحديثة عن الإسلام اختلافاً جذرياً .

وقد اعتمد الذين أجروا هذه المحاولة على أن يجعلوا من الشورى

الإسلامية شبهاً بسلطة الشعب فى النظام الديمقراطى بينما الأمر بينهما مختلف تماماً .

يقول الدكتور مصطفى كمال وصفى : الديمقراطية الحديثة بنوعيها الحرة والشعبية : ديمقراطيات صورية لا يجد فيها الفرد فرصة حقيقية لممارسة سلطته ، فالفرد فى النظام الديمقراطى الحر ليس له أى صفة إلا كعضو فى هيئة من الهيئات يشترك فى المداولة وإبداء الرأى والتصويت فى النهـــاية وليس له خارج هذه الطبقة وبدون هذه الصفة أى ممارسة أو سلطة أو وضع يجعل له حقاً عاماً فى أى أمر إلا أن يدلى بصوته كناخب أو فى استفتاء عام . إن أى هيئة أو مجلس إنما يخضع لنفوذ شخص أو فئة تتحكم فيه ، فالحزب السياسى الذى هو أداة الممارسة الشعبية فى الدول الديمقراطية الحرة خاضع لسيطرة رئيسه وكبار أعضائه ، هذه الفئة المحدودة التى لا تجاوز أصابع اليد الواحدة عدداً هى التى تتصرف فى أصوات الأعضاء ، إنهم لا يتكلمون ولا يناقشون إلا فى حدود المخطط الذى وضعته إدارة الحزب ، ويجب أن تكون أصواتهم حسب تصرف هذه الإدارة وكذلك فى الانتخابات العامة . وهم إذا انفكوا عن ذلك فإن أصواتهم تئول إلى الرفض .

كذلك تقوم الديمقراطية على الكثرة العددية فتحتسب ناساً لا شأن لهم بالسياسة ، فالتصور النظرى للسلطة الشعبية وإقامتها على أساس المساواة العامة هو أمر تحكمى بحت لا يمت للواقع بصلة . أصوات خاضعة للرشوة ، أو للحوائج الشخصية ، أو للانصياع لتهديد الإدارة والخوف من أعضائها . وهناك طريق التزوير فتفعل الأغلبية كل ما يوصلها إلى مأربها .

لذلك فإن الحكم الديمقراطى الليبرالى هو صورى تماماً ويئول أمره فى النهاية إلى يدين اثنتين تتحكمان فى الحزب ، يد رجل الحزب الحاكم ، ويد رجل الحزب المعارض . وهذا الشخص ذو بطانة معدودة حوله ، هم الذين يفيدون فى النهاية من هذه العجلة الكبيرة التى تدار باسم الشعارات الخلابة .

أما فى النظم الشيوعية فإن هذه النظم تدار بوسائل بوليسية ضاغطة وقد

اعترفت فلسفاتها بضرورة مصادرة الحريات المعارضة لأنها تبيح تقسيم الناس إلى أصدقاء للشعب وأعداء للشعب .

أما سيادة القانون فهي أمر مفروغ من عدم لزومه .

ولذلك فإن البيئات الديمقراطية الحديثة هي بيئات غير موضوعية لا يجوز أن ينشدها المسلم أو أن يجند مبادئ الإسلام في سبيل الوصول إليها . والشورى في الإسلام تأتي بعد العدل المنضبط بأصول الشريعة ومقاصدها . والشورى في الإسلام لا تكون إلا مع من صفت نياتهم وتأكد الإمام من أخلاقهم حتى يطمئن إلى الأخذ برأيهم والاعتماد على وجهات نظرهم فلا يستنبطون من ورائها أمراً ولا يبيتون له مكيدة ولا يوقعون به لمغانم أو مصالح .

والحكم الإسلامي الصحيح يؤدي إلى اتساع نطاق المستشارين وانفساح دائرتهم لأنه يقوم على أساس التكامل والتآلف بين الحاكم والمحكوم .

وفي النظم الحديثة يفترض الصراع بين الحكام والمحكومين وتنظم الوسائل القانونية لرقابة الحاكم وإلزامه سيادة القانون .

وطبيعة النظام السياسي الإسلامي تقوم على التكامل بين الهيئة الحاكمة والمحكومين . وهذا (التكامل) يختلف تمام الاختلاف عن الأساس الذي تقوم عليه النظم السياسية ، الديمقراطية الحرة وهو : « الصراع » .

وقد عمد ملوك أوربا في العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث إلى الاستبداد والاستناد في تحكمهم على نظرية عرفت باسم نظرية التفويض الإلهي . أي أن الملك مفوض من قبل الله سبحانه وخليفة في الأرض فهو مطلق السلطان ولا يجوز محاسبته . وبذلك أفرطوا على الناس مما دعاهم إلى الثورة عليهم . وقد أجبر الإنجليز الملك جون الثاني ملك بريطانيا عام ١٢١٥ م على توقيع العهد الأعظم (الماجنا كارتا) . ثم قامت النظريات الديمقراطية على الفصل بين السلطات حتى لا يستبد الحاكم بالشعب فتقوم السلطة التشريعية برقابة السلطة التنفيذية ، كما يستقل القضاء عنهما حتى لا يدع مجالا

للاستبداد . على ذلك فإن نواب الشعب لا يكونون مستشارين للحاكم بل مراقبين له . وليس هذا الحكم الديمقراطى قائماً على « الشورى » كما يفهم الناس خطأ . ولكنه يقوم على « الرقابة » وإحصاء الأخطاء على من يتولى الحكم وعلى هذا فإن هؤلاء النواب يقفون موقف العداء والحرص من الحاكم لا موقف السلام والوئام .

ومن هنا جاء خطأ بعض المفكرين الإسلاميين العصريين إلى القول بأن (الديمقراطية) تقوم على (الشورى) وأن الشورى الإسلامية يمكن أن تنفذ عن طريق المجالس الشعبية الديمقراطية وبالطريقة التى تعمل بها لأن هذه المجالس لا تمارس وظيفة الشورى ، بل وظيفة الرقابة .

والطريقة العملية التى تنفذ بها (الديمقراطية الليبرالية) رقابة الحاكم هى أن يعهد الملك إلى حزب من الأحزاب بالحكم ، ويكون هذا الحزب حائزاً لثقة الشعب عن طريق الانتخابات العامة ، ثم يقوم النواب المنتخبون فى المجلس المنتمون لأحزاب أخرى برقابة الحزب وإحصاء أخطائه عليه ، فإذا رأوه أخطأ فى شىء وجه إليه سؤال وأجاب عنه ، أو تحويل السؤال إلى استجواب أى اتهام ومناقشة . وتطرح الثقة بالحزب الحاكم فإذا لم يفز بالأغلبية سقطت الوزارة وأجريت الانتخابات إلى أن يأتى غالبا الحزب المعارض . . وهكذا .

أما النظام الرئاسى فإنه يؤدى حين سحب الثقة إلى إقالة الوزير . والطريقة الإسلامية تختلف عن ذلك تماماً :

فى الإسلام ؛ وحدة الهدف الذى يسعى إليه الحاكم والمحكوم ، وتقييد سلطة ولى الأمر بمقتضى النصوص الشرعية الآمرة ، فولى الأمر فى النظام الإسلامى لا يملك التشريع إلا فى أمور فرعية تفصيلية تتقيد بالأصول الشرعية مما لا يصح اعتباره تشريعا بل تنفيذ للشريعة .

على هذا فإنه يحتاج لمستشارين يتداول معهم الرأى فى الهدف الموحد الذى تجمع عليه الأمة .

والأصل الثابت من شأنه أن يوضح الانحراف ويضبطه . فى الإسلام الجميع أمامهم هدف واحد هو نصر الله وإعلاء كلمته والدولة الإسلامية دولة مكافحة ، أو مجاهدة للوصول إلى هذا النصر(١) . والحرية فى النظام الإسلامى هى ليست حرية الطبقة بل هى الحرية العامة الشاملة ، للإنسانية جميعاً . هى حرية الضمير وحرية الفكر معاً وكلاهما يكمل الآخر ، ويضع الإسلام مبدأ الخير والحق بدلا من مبدأ الديمقراطية : المنفعة والقوة .

(٤)

يختلف النظام السياسى الإسلامى عن الديمقراطية من حيث أن النظام الإسلامى يؤكد وحدة العقيدة بينما تؤكد الديمقراطية وحدة الاقليم ، كذلك ربط الإسلام بين ما هو مادى وروحى بينما تقف الديمقراطية عند المادية . والنظام الإسلامى يستند إلى قواعد خلقية ، بينما ترفض الديمقراطية الأخلاق كلية . كذلك بينما تستقر السيادة فى الديمقراطية بين الشعب بصورة كلية فإن الأمة فى النظام الإسلامى ترتبط سيادتها بتعاليم الشريعة الإسلامية ، فلا هى ديمقراطية ولا ديكتاتورية . وهى بعيدة عن التطرف والإكراه والتسلط .

وبينما تتأرجح النظريات الغربية بين الفردية والجماعية يقوم التكافل الاجتماعى فى الإسلام على أساس الأخوة .

يقول جون ديوى : جاء الإسلام بأروع عقيدة توازن موازنة سوية بين الفرد والجماعة إذ أقام « التكافل الاجتماعى » على أساس الأخوة الإسلامية وهى طراز فذ من التعاطف الإنسانى جب العنصرية وقضى على التفرقة الطبقية وحرر العقيدة من التعصب المقيت وكفل للمرأة حقوقها الاجتماعية والاقتصادية وعالج سوء توزيع الثروة معالجة عادلة تحول دون تكديسها فى يد فرد أو أفراد قلائل ولا تقضى على نشاط الفرد وميله الغريزى للمبادرة والإبداع ، وأقامت التنافس على أساس القدرة والعدالة معاً .

---

(١) بتصرف عن بحث له فى مجلة « الأزهر » .

واستطاعت تجربة الحكم الإسلامى فى صدر الإسلام أن تثبت نجاحها الباهر فى خلق مجتمع متوازن تتكيف فيه إرادة الفرد مع صالح الجماعة وتكفل الجماعة للفرد حقوقه وتفرض عليهما معاً واجباً يقوم فى الدرجة الأولى على نقاء الضمير وقانون الأخلاق اللذين تحتمهما عقيدة التوحيد وشريعة الإسلام ، هذا التوازن بين الفرد والجماعة هو الذى شقيت الإنسانية دون الوصول إليه فإما فردية مغرقة فى ذاتها وإما جماعية جامدة تصب الأفراد فى قالب واحد من الميول والأهواء(١) .

• • •

وبعد . . فقد وصلت الديمقراطية الغربية اليوم إلى مرحلة الفشل والهزيمة والانهيار بعد أن اقتحمتها الأخطاء من كل ناحية ولم يعد الغرب يثق بها إذ يجد فيها نظاماً صالحاً ولم تعد أحزاب الغرب تستطيع أن تنال ثقة الناس ولقد كتب الكثيرون من أمثال توينبى وغيره يكشفون عن عورات هذا النظام وفساده سواء فى مجال الاضطراب الاقتصادى أو التحلل الاجتماعى أو الانهيار الأخلاقى ، وكذلك اتساع الهوة بين الفقراء والأغنياء .

ومن الملاحظات السريعة مثلا أن ٤٨٪ من ثروة بريطانيا فى قبضة ٧٪ من مجموع المواطنين .

وأنه بينما تسلمت أرملة آخر من فقد حياته من عمال المناجم أثناء عمله مبلغاً يساوى ٦٧٥ دولاراً تعويضاً عن حياة زوجها حقق لورد كارنجتون وزير الدولة السابق لشئون الطاقة ما يساوى ٩٢٥ ألف دولار من ربح صفقة واحدة .

وما تزال هذه الفجوة وتلك التناقضات مثار سخط عام .

وقال دزرائيلى منذ مائة عام أن بريطانيا أمتان : تقع كل منهما تحت مؤثرات مختلفة وتحكمها أخلاقيات متباينة ولا يجمعهما تفكير مشترك

---

(١) جون ديوى : كتابه الفردية قديماً وحديثاً .

ولا حتى فى المشاعر ، فهناك مجتمع للفقراء ومجتمع للأغنياء . وهذه هى صورة الديمقراطية الليبرالية الغربية فى أحدث صورها .

ولعله ليس اسوأ من استعمال المصطلحات الغربية فى الفكر الإسلامى ، حيث يحاول البعض أن يخضع مفاهيم الشورى مثلا للديمقراطية أو مفاهيم العدل الاجتماعى للماركسية .

« إن الأوربى أو الأمريكى حينما يتحدث عن الديمقراطية أو الماركسية أو الثيوقراطية ، أو البرلمان ، أو ما شابه ذلك ، فإنه يستحضر فى ذهنه أحداث تاريخ الغرب التى صنعتها وفى حدود هذه التصورات التاريخية لا تكون هذه المصطلحات فى موضعها الطبيعى فحسب بل تصبح سهلة الفهم معروفة المقاصد » . ولذلك فإن تطبيقها فى أفق الفكر الإسلامى مختلف تماماً .

(٥)

ويصور (محمد أسد) تجربة منهاج الإسلام فى الحكم فى مجال التطبيق :

يقيننا العام بأن النظام الاجتماعى فى الإسلام يقدم حلولا مقبولة لمشاكل كل العصور ويتمشى مع مراحل التطور البشرى . لا يوجد بين الاقطار الإسلامية اليوم دولة واحدة يمكن أن تتصف بصبغة الدولة الإسلامية ، وعلى المسلمين وحدهم أن يقرروا فيما إذا كانت دولتهم هذه التى ظفرت باستقلالها أخيراً ستقفو أثر المفاهيم الغربية الحديثة التى تنكر على الدين حقه فى توجيه الحياة العملية للبشر أو أن تصبح دولا تقيم فى ربوعها – بمعنى الكلمة – النظام الاجتماعى الذى أراده الإسلام . وهل يقوم بناء الإسلام حقاً على مطالبة المسلمين بتطبيق نظام خاص محدد فى مجال السياسة أم أنه يترك للناس – شأن الأديان الأخرى – الشكل السياسى للدولة يصوغونه كما شاءوا فى ضوء مقتضيات العصر فقط ، إن الصلة المحكمة التى تربط الدين بالسياسة والتى هى من خصائص التاريخ الإسلامى ومميزاته لا تحظى بالقبول عند كثير من المسلمين الذين تلقوا ثقافتهم عن الغرب والذين نشئوا

على أساس الاعتقاد بأن لكل من مسائل الدين والحياة العملية عالمها الخاص المستقل بها .

هذه التعاليم لا تقف عند حد تنظيم العلاقة بين الإنسان وخالقه ولكنها تتعدى ذلك إلى وضع نظام محدد للسلوك الاجتماعى يجب على المسلم اتباعه كأثر من آثار تلك العلاقة ونتيجة لها .

والقرآن يحمل فى وضوح على أن الغاية النهائية لخلق هو تجاوب المخلوقات مع إرادة الخالق وخضوعها له . هذا الخضوع الذى يسمى إسلاماً يتطلب بداهة تكييف رغبات الإنسان وسلوكه تكييفاً إيمانياً واعياً مع قوانين الحياة التى وضعها الخالق ، هذا المطلب يفترض أن يكون لمفاهيم الخير والشر مقاييس ومعان ثابتة لا تتغير بتغير الأحوال والأزمنة ولكنها تحتفظ بأصالتها فى كل الظروف والأوقات . ومنها تحديد الخير والشر والعدل والظلم .

إن الله يكشف لنا عن إرادته ، ويمنحنا حرية الاختيار ، ولنا أن نسير مع إرادته أو ضدها .

والغاية الأساسية للإسلام هى إصلاح الناحية الفردية فى الإنسان ، غير أن جزءاً كبيراً من مبادىء الإسلام لا يمكن تطبيقه إلا عن طريق مجهود موحد لعدد من الأفراد ، وذلك لصياغة المجتمع الذى يعيش فى الإطار الذى رسمه الإسلام ، وفكرة الاخوة لابد أن تترجم إلى حركة اجتماعية إيجابية هى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . ومعنى هذا أن استعداد المجتمع للتعاون وفق مبادىء الإسلام لتحقيق غاياته سوف يظل استعداداً نظرياً ما لم تكن هناك سلطة زمنية مسئولة عن تطبيق الشريعة الإسلامية ومنع الخروج عليها ، مثل هذه المهمة لابد أن توسد إلى مرجع من السلطة ما يتيح له الأمر والنهى فى المسائل الاجتماعية ، ذلك المرجع هو الدولة .

إن هناك أسباباً خاصة بالغرب وحده جعلت أهله على غير وفاق مع الدين ، — دينهم هم — ومثل هذا الخلاف تنعكس آثاره على الاضطراب الاجتماعى والأخلاقى والسياسى الذى يسود اليوم أجزاء واسعة من العالم .

المصلحة لا الدين أصبحت فى اعتبار القوم : القانون الوحيد المهيمن . ولما كانت وجهات النظر فى صفة المصلحة تختلف عادة من جماعة إلى جماعة أخرى ومن أمة لأخرى فإن النتيجة الطبيعية لذلك هى ما نراه اليوم من اصطدام مروع بين المصالح المختلفة فى حدود الأمة الواحدة أو الميدان العالمى .

وما لم يخضع البشر تصرفاتهم فى هذه الحياة لتوجيه غاية من الغايات الأدبية أو لاعتبار خلقى معين فإن مصالحهم الخاصة لابد أن تتصادم فى نقطة أو أخرى .

وفى الدولة العلمانية لا يوجد مفهوم ثابت يمكن به التمييز بين الخير والشر والعدل والظلم . الرأسمالية والحرية الاقتصادية ، الاشتراكية وإلغاء النظام الرأسمالى ، كلا الفريقين يضع قوانينه الخلقية وفق نظريته الاقتصادية . ليس فى وسع أى نظام أن يحقق شيئاً ، لسبب واحد هو أن أياً منها لم يحاول محاولة جدية أن يدرس المشاكل السياسية والاقتصادية فى ضوء مبادىء خلقية مطلقة .

لا توجد هناك التزامات أخلاقية تضبط العلاقات البشرية ، إنا نطرح جانباً كل الاعتبارات الخلقية ونستهدى مصالحنا الخاصة فحسب ذلك لأن مفاهيمنا عن العدل والظلم والخير والشر تتغير بتغير العرف الاجتماعى والبيئة ، ولما كان من الضرورى وجود قانون أخلاقى دائم مطلق فإن الدين وحده هو القادر على أن يقدم هذا القانون المطلوب ، فالإسلام أكبر من أن يكون مجرد نظام سياسى ، إنه منهاج كامل للعقيدة والقيم الأخلاقية ، إنه نظرية اجتماعية شاملة ودعوة إلى الاستقامة والاعتدال فى كل الأمور الشخصية والاجتماعية . إنه ايدلوجية تامة تعتبر كل مظاهر الحياة الأدبية منها والمادية ، الروحية والعقلية ، الفردية والاجتماعية ، كل لا يتجزأ .

ولما كانت أيديولوجية الإسلام تامة مستقلة بذاتها عن سواها ، فإن معتنقيها لا يمكن أن يعيشوا حياة اسلامية صحيحة بمجرد اعتناقهم لعقائد الإسلام ، عليهم أن يوفقوا بين مظاهر سلوكهم ومطالب العقيدة بين

الإيمان والعمل ، وهذا لا يتحقق ما لم يخضع المجتمع كله للقوانين الاجتماعية والاقتصادية التي شرعها الإسلام .

وقد أصبحت الدولة القائمة على أساس فكرة دينية تواجه كل يوم بمعارضة عنيدة من كثير من الناس ، اعتاد الناس اعتبار الروابط العنصرية والأواصر التاريخية أساس القاعدة الوحيدة لبناء القوميات والدول . أما نحن المسلمين فنرى فى الأمة الأيديولوجية التى لأفرادها وجهة نظر مشتركة فى مقاصد الحياة وميزان مشترك للقيم الأدبية ، أرقى صور القومية التى يمكن للانسانية أن تنشدها .

إن المجتمع القائم بنيانه على أساس فكرى مشترك ، مجتمع يقدم صورة للحياة البشرية أكمل وأتم من ذلك المجتمع الذى يقوم على أساس من العنصر أو اللغة أو الموضع الجغرافى .

وليس من اليسير أن نحصل على مجتمع إسلامى بالمعنى الصحيح بعد مضى قرون طوال من الانحطاط والعبودية أنهكت قوى الشعوب الإسلامية وقضت على الروح المعنوية فى مجتمعاتهم . وفى عصور الانحطاط السياسى فقد المسلمون كثيراً من الثقة بأنفسهم وميراثهم الثقافى .

والقيم الحقيقية للإسلام تختلف عن الأعراف والعادات الاجتماعية التى تثبت بصورتها الحالية بعد مرورها خلال عصور الانحلال .

فمنذ الحروب الصليبية والإسلام يعرض عرضاً سيئاً لا يخلو من حيف وإجحاف على أنظار الغرب حتى أصبحت الريبة بل الكراهية جزءاً تقليدياً من تراث الغرب الفكرى .

ووسائل الغربيين فى الحملة على الإسلام ليست مقصورة على الميدان السياسى ولكنها تمتد فتشمل الميدان الثقافى عن المدارس الغربية فى العالم الإسلامى وعن طريق المدارس الوطنية للمسلمين التى تقوم مناهجها على أساس الأساليب الغربية التربوية فتبذر بذور التشكيك فى الإسلام كنظرية

اجتماعية بطريقة منظمة رتيبة فى عقول الأجيال الصاعدة من شباب المسلمين فتياناً وفتيات ، والسلاح الرئيسى الذى تستمد منه فى هذه الحملة فى تشويهها للإسلام كعقيدة ونظام ، هو ما تقدمه من حيث لا تدرى هذه الفئة الجامدة من المسلمين .

فقد صور هؤلاء المحافظون فكرة الجهاد فى الإسلام على أنها وسيلة للتوسع العدوانى على الأقطار الأخرى ، وهى تناقض تناقضاً صريحاً كل النصوص الواردة فى القرآن ، وهم بتصورهم هذا يبذرون بذور الخوف والهلع فى قلوب الشعوب الأخرى .

والشريعة تفرض على الشعوب المسلمة وغير المسلمة أن تزول هذه الشبهات . ولابد لنا أن نثبت أن النظام الاجتماعى والسياسى فى الإسلام يستهدف المساواة والعدالة بين المواطنين جميعاً مسلمين وغير مسلمين من خلال إقامة « الدولة الإسلامية » التى تعمل فى ظل الاعتبارات الأخلاقية وحدها وبوحى منها .

وعلينا معالجة المبادىء الأساسية التى جاء بها القرآن والسنة بروح ابداعية مجددة مستقلين فى ذلك عن كل السابقات التاريخية وكل النظائر التى سلمتها إلينا الأجيال المتقدمة . . منهاج حى يدفع بموكب البشرية إلى الأمام » ا. هـ.

(٦)

إن طرح مفهوم الفكر السياسى الغربى (الديمقراطية الليبرالية) فى نظام الحكم الذى طبق فى البلاد الإسلامية والذى أثبت فشله تماماً ورفضه الروح الإسلامية والذاتية الإسلامية تماماً لم يحل دون خلق « مناخ » غربى يحاول أن يفسر انفتاح الشريعة الإسلامية على أنه من الممكن التحرر من أصوله وحدوده ومقوماته عن طريق القول بأن أصول القرآن عامة لكل العصور ولذلك فإنها تسمح بنقل الأنظمة الغربيـــة فى التطبيق داخل إطـار القيم العامة كالعدل وغيره وتلك محاولة مسمومة ماكرة نعرض لها على هذا النحو :

من الشبهات المثارة حول النظام السياسى الإسلامى القول : بأنه ليس للشريعة مصادر دستورية ، وأنه من أجل ذلك يجوز اقتباس النظم الحديثة ، على اختلاف أنواعها من ديمقراطية أواشتراكية أو شيوعية ، وتطبيقها فى الدول الإسلامية دون أن يعتبر ذلك مخالفاً للإسلام .

رد الدكتور مصطفى كمال وصفى على هذه الشبهة فيقول :

لقد بدأ هذا النوع من التفكير أول ما بدأ فى كتاب (الإسلام وأصول الحكم) لعلى عبد الرازق ، فقد قال أن المبادىء العامة المرنة التى جاء بها الإسلام تقبل التطوير فى كل زمان ومكان حسب ظروف الحال فلا مانع من أن يطبق (العدل) حسب مفهوم الوقت كما بينه الفكر الديمقراطى أو الفكر الشيوعى .

وقد حاول غيره أن يوصل هذا القول عن طريق تحليل المصادر الشرعية والخروج من هذا التحليل إلى القول : بأن الشريعة لا تحوى أصولا ثابتة محددة من الناحية السياسية والدستورية ، ومن ثم يسوغ اقتباس أفكار العصر دون أن يعتبر ذلك خروجاً على الإسلام[1] .

فقالوا : إن القرآن جاء على وجه من المرونة والعموم لكى ينطبق على كل زمان ومكان فقد جاء بأفكار عامة مرنة مجردة كالعدالة والحرية والمساواة وهى من المرونة بحيث يطبقها الناس فى كل زمان ومكان حسبما تفتقد مصالحهم وبذلك فإن القرآن لا يقيد الناس فى هذا العصر .

أما السنة فقد قالوا : إنها لا تعد ملزمة شرعاً للأجيال التالية فى أمور السياسة لأن ما صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم باعتباره « إماماً » لا يعد

---

(١) عرض الأستاذ عبد الحميد متولى لذلك فى كتابه مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ومقال مصادر الأحكام الدستورية بمجلة الحقوق ١٩٦٢ ومقال الإسلام وهل هو دين ودولة مجلة القانون والاقتصاد ديسمبر ٦٤ ومارس ٦٥ وكتابه أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث .

تشريعاً عاماً . أى أنه بنى على مصلحة قائمة فى وقته واستندوا فى ذلك إلى ما جاء فى فروق الإمام القرافى (الفرق بين الفرق) بين قاعدة تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء وغيره وبين قاعدة تصرفه بالإمامة ، وأن كل تصرف فيه يوصف بالإمامة دون التبليغ لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن من الإمام اقتداء به عليه السلام .

وينتهى أصحاب هذا الرأى إلى تجريد القرآن والسنة من قيمتهما كمصدر للأحكام الدستورية والسياسية الإسلامية . ثم إنهم لا يجدون صعوبة بعد ذلك من اطراح سائر المصادر من قياس وإجماع ، فما دام المقيس عليه وهو النص لا وجود له فإنه لا قيام للقياس بدونه .

وهذا الرأى قائم على خطأ فى الفهم بالنسبة للقرآن .

لأن « العدل » فى المفهوم الإسلامى مقيد ، ومتميز عن غيره من النظم الأخرى ، فالعدل فى الإسلام هو العدل المبنى على التوحيد والمستمد من نصوص القرآن والسنة ومن المقاصد الشرعية ، ان العدل الإسلامى معياره ووسيلته وطريقته هى ما أظهرنا الله عليه من شريعة فالشريعة هى وسيلة تحقيق هذا العدل فإن قال الله تعالى : **(إن الله يأمر بالعدل والإحسان) .** وأردنا أن نطبق هذا على عدل الزوج مع زوجته فإنه يكون عن طريق تطبيق نصوص النفقة وحسن المعاشرة .

وإذا أردنا تطبيقه على الإمام فإننا نطبقه على ما ورد من أخذ المال بالزكاة والغنيمة وما يجوز من العشور .

وما ورد فى شأن إقامة المصالح والمرافق وتأديب العصاة وتوقيع العقوبات وإنزال الحدود وأخذ المال عند الإتلاف وغير ذلك من الأحكام الواردة فى القرآن والسنة شرحاً للعدل الإسلامى .

هذا العدل مقيد بالتوحيد بمعنى أن المسلم يشهد به وليس شهادة بالقول

بل بما يصادفه من العمل ، فوجب أن تكون تجربة « العدل » بين الناس بإنزال ما أمر الله به وتنفيذه ووضع ما نهى الله عنه وكل ما هو على هذا المنهج فهو من العدل الإسلامى وكل ما ليس على نهجه فليس من العدل الإسلامى .

ثم إنه فيما لا نص فيه ؛ هناك مقاصد شرعية تقوم على حفظ الضرورات ومنع الحرج والمشقة واستكمال المحاسن فى أمور خمسة هى :

الدين ، والنفس ، والنسل ، والعقل ، والمـــال .

ولا يكون العدل عدلا فى نظر الإسلام إلا ببذل الجهد بتطبيق النصوص والقياس ثم إنزال المصالح على هذا الأساس دون غيره ، فهو ليس عدلا مطلقاً ، يجوز أن يصطبغ بصبغة رأسمالية أو شيوعية حسب الأحوال ولـكنه عدل موصوف مقيد بنصوص معينة ووسائل محددة ، للاجتهاد ومقاصد شرعية معينة محدودة ، فإما هذا وإما أنه ليس عدلا إسلامياً .

وهذا العدل يختلف عن العدل فى النظم الرأسمالية والليبرالية ، فإن هذه النظم تحمى « الحرية الفردية » .

وترى أن غاية القانون هو تأمين الحرية الفردية وضمانها فكل ما يأتيه الفرد داخل حدود حريته مما لا يخالف القانون ، وكل ما يخالف القانون ولا يضر بالغير فهو عدل . ولذلك فإن كثيراً من صور الاستغلال وكثيراً مما يخالف الآداب يسمح به هذا النظام ، فالعدل هنا يختلف عما نعرفه فى الإسلام .

فإذا اقتضى صاحب المـــال أن يعمل العامل عنده بأجر بخس فلا ضير عندهم فى ذلك لأن العقد عندهم هو شريعة المتعاقدين . فما دام العامل قد رضى فإنهم لا ينظرون لضغط الظروف الاقتصادية وسيطرة رب العمل على ظروف العمل واضطرار الأجير للخضوع له ما لم يشكل إكراهاً بالطرق المحددة المنصوص عليها فى القانون المدنى .

(٧)

كذلك فإن هناك شبهة أخرى تتصل بهذه تماماً :

إذا كانت مصادر الشريعة الإسلامية فى السياسة والدستور من المرونة والسعة بحيث تصلح لكل زمان ومكان فهل هى كذلك بمعنى تقبل الأفكار الحديثة من رأسمالية وشيوعية واشتراكية .

ويقول دكتور مصطفى كمال وصفى : إن مرونة الشريعة الإسلامية وقابليتها للتطور تخضع لقيد « الالتزام » : التزام الأصول الشرعية ومقاصد الشريعة وكلياتها . وإن هناك فروقاً بين الانطلاق والهدم وبين التطور والملاءمة ، ولا شك أن هناك جزءاً من أحكام الشريعة لا يقبل التطور ، فإن ما جاء به نص فلا يجوز العدول عنه أو تعديل تطبيقه مهما طال الزمان .

أما ما لم يرد فيه نص فقد قيل أنه يجوز العدول فيه عن القياس إلى الاستحسان ، وقيل غير ذلك .

وهناك أمور تكون ولاية المكلف فيها مقيدة ، ومن الأمور المقيدة عدم ترك الجهاد والقيام بهذه الفريضة .

كذلك فإن مراعاة المصالح ليست أمراً لا قيد فيه ، بل هو محكوم بأصول الشريعة ، فإذا كانت المصلحة مقيدة بالنص فلا حيلة فيها . والقاعدة هى التقيد بأصول الشريعة فإذا كان نص وجب اتباعه وإذا كان أمر يقاس تقيدنا بالقياس ، وإذا لم يكن هناك نص نظرنا إلى مصالح الشرع فى حفظ الضرورات الخمس ورفع الحرج وتحقيق النافع .

ومن الشبهات : انتقاد بعض أهل الزمان التقيد بأصول الشريعة وأحكامها وقولهم بدعوى التطور — أن ذلك تزمت وأن هذه النصوص نزلت فى بيئة بدوية أولية وقد مضى عليها ألف ونصف من الزمان ولذلك دعوا إلى الانطلاق والتحرر واستعملوا ألفاظ سماحة الشريعة ومرونتها لتحكيم الأهواء .

وثبات المعايير وتطورها أمر ليس جديداً على البحث .

وليس صحيحاً أن الفكر الحديث يزعم أن القانون يتطور مع الزمان وأن العدالة أمر متغير متطور وأنه قد طرح ثبات المقاصد وهجر الفكرة التى قالت بأن العدل أمر ثابت لا يتغير .

ودعوى أنصار الانطلاق بالشريعة تقوم على استحالة ثبات المعايير وضرورة تطورها .

ولقد كان الرأى المستقر أولا هو أن المجتمعات تخضع لمثل عليـــا ثابتة وأن القانون إنما يسعى للكشف عن هذه المثل وتحقيقها فى المجتمع . فى ضوء ذلك قال شراح القانون الكنسى أن هناك قانونا إلهياً وقانوناً إنسانياً وأن القانون الإنسانى متقيد بالقانون الإلهى عليه أن يتحراه ويقتفى خطاه ، ويتقيد بمقاصده .

ثم جاءت الأفكار الإلحادية فى القرن الثامن عشر فقالت أن جميع الأوضاع من صنع إرادة الإنسان وأنه يتطور بها كيف يشاء بحسب ظروفه . وأول من كتب فى ذلك « مونتسيكو » فى كتابه روح القوانين . إذ قال : إنه لا يعقل أن قانوناً واحداً يطبق على الاسكيمو وأهل المناطق الحارة وأنه يجب مراعاة ظروف البيئة فى القوانين .

وبذلك هدم مؤقتاً فكرة « ثبات النظم » ودعا إلى تطورها . وعلى أثر ذلك قامت نظرية جديدة فى ألمـــانيا ، سميت : (نظرية التطور التاريخى) قوامها أن القانون هو تعبير عن احتياجات المجتمع فى وقت معين ولذلك فلا ثبات لمعايير العدالة ولابد من أن يتطور القانون حسب الزمان والمكان .

وقد علا شأن هذه النظرية فى القرن التاسع عشر حتى بهرت الأنظار ثم تكشف وجه الزيف فيها .

فالإنسان هو هـو وغرائزه كما هى منذ فجر التاريخ واحتياجاته الطبيعية لم تتغير سواء كان فى عصر الحجر أو ما نسميه الآن بعصر الذرة ،

فمازال الإنسان بغرائزه وعوائده الأساسية لم يتغير ، يحتاج للأمل وللأكل والنكاح ، ولاتقاء عوامل الجو والمرض فلا تغير جوهرى فى ذلك .

وإنما تتغير الكميات والتكيفات والطرق والمناسبات فحسب . فعوامل السرعة والبطء والضيق والسعة والكثرة والقلة تتغير تغيراً فرعياً فى العوائد وطرق قضاء الغرائز دون أن يقضى عليها ولذلك فإن معايير العدالة ثابتة ، لا تتغير ، لأنها تقوم على طريقة توزيع هذه الاحتياجات بين الناس وكيفية استيفائها .

وقد ظهرت آراء جديدة قاومت نظرية التطور التاريخى وأطفأت بهرجها ، عالم فرنسى اسمه عيسى ، انضم إليه أكثر علماء القرن الماضى ، واستقر الرأى على أن هناك معايير ثابتة وعدالة ثابتة وأنه ليس صحيحاً أنه يجب الانطلاق بالقانون وتطويره بلا حدود .

وأصبحت الآن الفكرة المسيطرة هى أن الإنسان يخضع لعوامل ثابتة تسمى بالقانون الطبيعى ، وأن التنظيم الاجتماعى يجب أن يتقيد بذلك .

وأصحاب نظرية الاشتراكية يعرفون الآن أن هناك عاملا ثابتاً فى التاريخ ، وأن الضرورة تقتضى الكشف عن الوسيلة الناجعة لهذا العامل الثابت ، ومعنى هذا أن الأقطار العالمية استقرت الآن على نفى فكرة التطور والرجوع إلى فكرة الثبات .

والعدالة الإسلامية عدالة ثابتة ، وأنه يجب التقيد بهذه العدالة على مر الزمان متى ثبتت صلاحيتها . ولا يصح طرح الشريعة لمجرد الطعن عليها بالقدم ومضى المدة وتغير الظروف .

والقول بتغير الظروف هو دفع شكلى لا قيمة له ، والعبرة بالفحص الموضوعى وأننا لا يمكننا أن نهجر الشريعة لمجرد القول بأن الزمان تطور وتغير فقد أثبت التفكير العالمى كذب هذه الفكرة .

وهناك فرق بين الظروف الداعية للتطوير وبين الأمراض الاجتماعية التى يجب مقاومتها .

وليس معنى أن تظهر فى المجتمع قوى مسيطرة بوسائل غير مشروعة أن نعدل نظمنا خضوعاً لها .

إن ثبات الدين آلاف الأجيال والقرون هو شهادة أكيدة بأنه حق وصدق .. إن النظام الإسلامى يقوم على قاعدة صامدة :

(كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)

وتعريف السياسة فى الإسلام بأنها تعهد الأمر بما يصلحه .

وقول الإسلام أن الولاية هى اختصاص بالمصلحة وأن التصرف بالرعية منوط بالمصلحة هو أصدق وخير من قولهم : إن الغاية تبرر الواسطة ، إن السياسة الشرعية لا تقوم إلا على المصلحة العادلة .

وإن السياسة الوضعية لا تبرأ من الشهوة والأنانية .

ولو تركنا شريعة الإسلام لعبدنا أنفسنا وشهواتنا وأطماعنا . والقانون الأخلاقى قائم فى إطار الدين نفسه .

ولماذا لا نكتفى بالأخلاق دون الدين ، لا يكفى التمسك بالاخلاق فقط لأن الأخلاق عنصر ذاتى فى النفس فكل إنسان له نظرته الذاتية الخاصة لأمور الأخلاق .

فالأخلاق أمر اجتماعى ، والفضيلة يقرها المجتمع ، والرذيلة يرفضها المجتمع ومبررات الإنسان ومعاذيره الأخلاقية هى طواعية لفساد الضمير الفردى فإذا فسد الضمير سوغ لنفسه ما يشتهيه بالتحامل على نفسه فى الرخص أو الأعذار . .

إن الأخلاق لا تصلح لأنها محكومة ، تحكمها النفس والهوى . والأخلاق لا تسمى أخلاقاً إذا خلت من الجزاء . فإذا صحبها الجزاء الدنيوى نسميها قانوناً ، وإذا صحبها الجزاء الأخروى نسميها ديناً .

إن الشريعة الإسلامية تربط الخلقيات بالجزاء الدنيوى وبالجزاء الأخروى فتصف الفعل المخالف للأخلاق كالغش بأنه باطل ، وتهدد أثره فى المعاملات كما توقع العقوبة على المخالف .

كذلك تصف الفعل بأنه حرام وتهدد فاعله بغضب الله .

(كل خديعة فى النـــار — من غشنا فليس منا) . .

إن القانون يضع الجزاء الدنيوى فقط على بعض أنواع الغش وليس كلها ولا شأن له بالجزاء الأخروى .

فالأخلاق — وحدها — لا تضع جزاء دنيوياً أو أخروياً على شيء ، والأخلاق لا تعصم المجتمع من الأمراض الاجتماعية وإذا تطور المجتمع وفسد ساغت عنده المعايب والفضائح بما يسمى (العرف العام) .

إن بعض المجتمعات لا ترى بأساً من الزنا والشذوذ الجنسى ، وكانت (اسبرطة) لا تعيب السارق ، وكذلك مجتمعات النور .

فالمعيار الخلقى لا يعتمد عليه كمقوم اجتماعى لأنه متطور مطواع لفساد الضمير الاجتماعى » ا. هـ.

الباب الرابع

الشريعة الإسلامية والنظم الاقتصادية

أولا الرأسمالية الربوية

ثانيا الماركسية الشيوعية

ثالثا الإسلام بين الماركسية والرأسمالية

الفصل الأول

الرأسمالية الربوية

اتصلت البلاد الإسلامية بالاستعمار الغربى منذ بدأت حركة الغزو التى سيطرت على الجزائر والهند وأندونيسيا ثم مصر وتونس ثم شملت البلاد الإسلامية فى الاغلب ، وكانت الدول المستعمرة كلها دولا غربية خاضعة للنظام الديمقراطى السياسى والرأسمالى الاقتصادى ، ومن ثم طرحت أفكار الديمقراطية السياسية والرأسمالية الاقتصادية فى أفق الحياة الاجتماعية وفى دراسات الجامعات وفى نظم الدولة تعاملا ودراسة وتطبيقاً .

وتقلصت نتيجة ذلك الأنظمة الإسلامية السياسية والاقتصادية واختنقت تحت تراكمات المذاهب الغربية .

١ – وكان أبرز مظاهر النظم الاقتصادية الغربية الرأسمالية نظام الربا وسيطرته عن طريق المصارف والمعاملات المختلفة .

٢ – وتقوم النظرية الرأسمالية على أساس أن الفرد هو المالك الوحيد لما يكسب ولا حق فيه لغيره وله أن يتصرف فيه كيفما يشاء ويرضى ومن حقه أن يحتكر من وسائل الانتاج كل ما تصل إليه يده .

٣ – ويقوم هذا النظام على إقامة الشركات وإنشاء المصارف وجمع المال الاحتياطى ، وتأسيس شركات التأمين . وليس فيه فرق جوهرى بين التجارة والربا فهما مختلفان متكاملان ، وكل من التجارة والربا يستلزم الآخر فى هذا النظام .

٤ – ونتيجة لهذه الأصول فقد قام علم الاقتصاد السياسى على أساس أن الاتجاه

المادى هو الاتجاه البشرى الوحيد . وهو اتجاه لا يعترف مطلقاً بالقيم الاخلاقية ولا يفرق بين الخير والشر أو الحلال والحرام مما فرضته الأديان السماوية ، ولهذا التحرر من قيم الاخلاق آثار بعيدة المدى فى النشاط الاقتصادى الرأسمالى الذى يرى أن كل التصرفات الاقتصادية مباحة طالما كانت تؤتى نفعاً مادياً ، وما دامت لا تصل إليها يد القانون الوضعى مهما اختفى فى ثناياها من غش فى المعاملات وإضرار بالغير وسلب لماله . كذلك احيطت النظرية الاقتصادية بأقنعة كثيفة حجبت كل اعتبار خلقى أو إنسانى عن أن ينفذ إلى هيكلها المادى[1] .

٥ ـ ويقوم الاقتصاد الرأسمالى على أساس الاعتراف بمبدأ (الملكية الفردية) فللأفراد الحق فى تملك أموال الاستهلاك والإنتاج ويمكن توارث ذلك عنهم وتعتبر حرية التعاقد أو التبادل من ركائز هذا النظام فهو نظام سوق يقوم على مبدأ الحرية الاقتصادية للأفراد دون تدخل من الدولة لوضع قيود على الإنتاج أو الاستهلاك ، والحرية الاقتصادية تقتضى ترك تحديد الإنتاج ، وأن الفرد حر فى التصرف فى ثروته استهلاكاً وادخاراً ، ويعد السعى لحصول على أكبر كسب نقدى هو الدافع الأول والمحرك الأساسى للنشاط الاقتصادى فى ظل النظام الرأسمالى .

٦ ـ ويقرر الباحثون أن نظرية النظام الرأسمالى منبثقة من نظرية جون لوك فى تكوين المجتمع وأصل الدولة فهى تقوم على الحرية الكاملة التى لا تملك الكنيسة أو الدولة أو المجتمع حق عرقلة مبادرات الفرد نحو الارتفاع أو الكسب ، فالحرية الكاملة يجب أن تكون متاحة لكل فرد حتى يتمكن من ممارسة قوته وموهبته وقدرته حسب ميوله الطبيعية ، وحتى يتسنى له المضى قدما ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

ولابد من ضمان الحرية المطلقة لكل فرد فى كل أعمال الحياة وفى كل ميادين الشغل وتحريره فى نفس الوقت من الالتزامات الرسمية والدينية

---

(١) دكتور محمد عبد الله العربى .

والأخلاقية والقانونية . ومن ثم ترتبط الملكية الخاصة بالحرية التى تعتبرها كجزء لا يتجزأ من الكسب وكدليل على وجوده .

وعلى ضوء هذه النظرية المتعلقة بالفرد والمجتمع وحقوقهما استنبط علماء الاقتصاد الرأسمالى مبادئ أساسية تتلخص فيما يلى :

(أولا) للفرد حق الملكية الشخصية .

(ثانياً) للفرد حق حرية المبادرة .

(ثالثاً) المصلحة الشخصية عنصر تحريض على زيادة العمل من حيث أنها – أى المصلحة الشخصية – هى الوازع الوحيد الذى يدفع الأفراد إلى العمل والمساهمة فى المصالح الجماعية .

(رابعاً) المزاحمة بين الأفراد ، وهذا التزاحم هو الوسيلة الوحيدة القادرة على كبح جماح أنانية الأفراد . وعلى إيقاف جشعهم عند الحدود التى يقرها الاقتصاد الحر .

(خامساً) الفرق بين الأجير والمشتغل ، فالأرباح تعود على الذى يعرض نفسه للمخاطرات والخسائر المحتملة أما الأجير فيحصل على حقه بالتراضى ووفق قانون العرض والطلب ، هذا القانون الذى يقرر : إذا قل العرض فى التشغيل وكثر الطلب انخفضت الأجور .

(سادساً) استغلال الميول الطبيعية فى سبيل التقدم .

(سابعاً) عدم تدخل الدولة .

الربـــا

ولد النظام الإقطاعى فى أوربا فى القرن الخامس الميلادى على إثر سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية ودعمته إذ ذاك الكنيسة إذ كانت تعتبره موافقاً لإرادة الله ، وكان النظام دخيلا على أوربا ولكن الكنيسة منحته تأييدها .

فلما جاء القرن الرابع عشر أخذت أوربا تدخل فى نظام التجارة فى البحار وبدأت تتدفق على أوربا ثروات جديدة من العالم الخارجى ، ونشأت منظمات التجار والمرابين وأصحاب الصناعات والحرف .

وبرز النظام الرأسمالى وسيطر على مختلف فروع النشاط السياسى والاجتماعى وأصبحت الرأسمالية نظام حياة وفلسفة واقتصاد واجتماع .

وبدأ الصراع بين هذا النظام وبين النظام الإقطاعى الكنسى ، وكان النصر للرأسمالية التى انتشرت تحت أسماء الحرية والتسامح الدينى ، وكانت المفاهيم الميكافيلية فى السياسة وتحليل الربا عونا لها على التوسع ، وارتبطت الرأسمالية بالديمقراطية بالوطنية القومية ، كما ارتبطت جميعها بالاستعمار الذى أتاح الفرصة للحصول على أكبر قدر من ثروات الأمم المنهوبة ، وجاء عهد الثورة الصناعية واختراع الآلة ، وساعد على جلب الخامات من أفريقيا وآسيا وتصدير المنسوجات فاتسع نطاق الرأسمالية وتحرر الاقتصاد من كل قيد وتمكن الفرد من بلوغ أقصى ما يريد من الحرية .

ولقد كان « الربا » هو دعامة النظام الرأسمالى كله بل النظام الاقتصادى العالمى ، فقد اعتبر ضرورة وقامت عمليات التبادل الاقتصادى كلها على أساسه .

ويعد علم الاقتصاد السياسى أن الربا هو أصل كل نمو اقتصادى لأن الفائدة التى تعود على صاحب المـــال هى وحدها التى تدعوه إلى أن يقرض ماله .

ويعود انتشار الربا فى العالم كله إلى سيطرة اليهود على الذهب وتحكمهم فى إقراضه للملوك والأمراء والدول .

وكانت الكنيسة المسيحية قد حرمت التعامل بالربا ولم تفرق بين الإقراض بفائدة قليلة أو كثيرة ومن نتيجة ذلك أن انتقلت كل المسائل النقدية المتصلة بالقروض إلى يد اليهود وأصبحوا هم وحدهم المسيطرين على هذا النوع من المعاملات .

وكان اليهود المنتشرون فى أنحاء البلاد العربية يقومون بإقراض أموالهم بالربا الفاحش ولا يألون جهداً فى الكسب .

وكان العرب يطلقون الربا ومعناه الزيادة على نوع خاص من معاملاتهم وهو أن يؤجل الدين أو ما يتبقى منه إلى تاريخ معين بحلوله يرد المدين ما أخذه مع زيادة معينة وقد عرف العرب ربا النسيئة وربا الفضل ، وقد حرم الإسلام من بعد كل أنواع الربا .

ويرجع استعمال الفائدة (Interet) إلى القانون الرومانى وكان يعنى بها التعويض الذى يدفعه المدين إلى دائنه عندما يقصر فى الوفاء ويعبر عنها اليوم علماء الاقتصاد بأنها نصيب رأس المـــال فى توزيع الدخل .

ولمـــا جاء الاقتصاد الحديث أخذ بنظرية الفائدة ودعا آدم سميث المتوفى ١٧٩٠ ، وهو المعروف بأبى الاقتصاد الحديث إلى الإقلال من فوائد الديون ، لأن ذلك من شأنه أن يشجع المقترضين على الانتقال بالأموال المدخرة .

وقد كان لسيطرة اليهود على الاقتصاد العالمى أثره البعيد فى تمكين نظام الربا وسيطرته التامة اعتماداً على قانون فى التلمود يحرم التعامل بالربا بين اليهود ويسمح به مع الآخرين من الأميين أو الجوييم وقد طبقوا هذا المعنى فحولوا العالم كله إلى نظام ربوى طغى فيه رأس المـــال طغيانا شديداً حتى سيطر على الدول والملوك والنظم وتحكم فى كل وسائل الإنتاج[1]

ولقد تحكم آل روتشلد فى الاقتصاد الأوربى والأمريكى خلال القرن الثامن عشر وما بعده حتى اليوم وتوزع أبناء روتشلد فى ألمانيا وإنجلترا والنمسا وإيطاليا ، فأقرضوا الملوك والدول كما ظهرت بيوتات أخرى قامت على إقراض المـــال والمراباة فيه .

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة : فى بحثه عن الربا .

ولقد اتخذ اليهود نظام المصارف دريئة لهم من عمليات القتل والإعدام التى كانت نتيجة إقراضهم بعض الأمراء بأسعار باهظة فاختلفوا وراء نظام المصارف حتى لا يكونوا عرضة للاضطهاد .

كذلك فقد وضع اليهود فلسفة مبررة للربا وللنظام الاقتصادى الربوى فسيطروا على علم الاقتصاد السياسى وصاغوه على النحو الذى يدعم وجهتهم ومما أوردوه فى هذا :

أولا : إن الإنسان فى أحواله الاجتماعية خاضع لناموس التطور والافكار الاقتصادية يتمشى مع الظروف .

ثانياً : تحريم الفائدة عائق يحول دون التطور الاقتصادى ونظام الانتاج يستلزم أموالا طائلة لا يقوى فرد على تقديمها .

ثالثاً : أن رأس المـــال من الملـكية الخاصة ، ومن حقوق الملـكية الخاصة ألا يلزم الشخص بإعطاء حق التملك لآخر دون أن يأخذ عوضاً عنه نظير عمله .

رابعاً : على من يحرم نفسه من الاستمتاع بثروته أن يشترط لذلك من الشروط ما يشاء .

خامساً : إذا كنا ندفع إيجاراً للأرض وإيجاراً للعمل فلماذا نستنكر دفع إيجار لرأس المـــال مع أنه كالأرض والعمل من عوامل الإنتاج .

سادساً : إن رأس المـــال قبيح أى من خواصه أن يأتى فى آخر مدة معينة بقيمة أزيد من قيمته فمن يقرض مائة جنيه يحرم المقرض من الاستمتاع بها . بينما يكون قد استثمرها وجنى من ورائها ربحاً فمن العدل أن يجازى المقرض بجزء مما استعاده المقترض .

سابعاً : إن الفائدة ثمن الوقت .

ومن أجل تبرير هذا انطلق كتاب يدعون إلى اطلاق الربا بلا قيد ولا شرط من كل عائق بحجة أنه مصدر النمو الاقتصادى ومن هؤلاء تورجو الفرنسى وكتابه (إقراض النقود) الذى كان له أثره فى تحويل الرأى العام فى فرنسا و (بوهم بورك) وكتابه (رأس المال والفائدة) . وقد وصل هؤلاء إلى القول بأن الفائدة هى التعويض وهى من ضرورات التقدم الاقتصادى وأنه هو بديل حق التملك وعوضه وهو إيجار المال أشبه بإيجار الأرض . وللإسلام رد على هذه الشبهات وأبرز مفاهيم النظام الإسلامى أنه لا عوض عن إعارة المال وأنه لا حق للدائن فى أن يحصل على أى مبلغ من المال زيادة عما أعطى للمدين إذا ما تأخر فى وفاء دينه ، فالديون جميعاً فى نظر الإسلام قروض حسنة بلا زيادة على مبلغ الدين الأساسى ، والربا محرم فى الإسلام تحريماً باتاً دون تفريق أو تفضيل بين الربا الفاحش أو المعتدل . فالنظام الإسلامى يحرم الربا فى عناصره الثلاثة : أن يكون زيادة فى مال معار أو أغذية أو بضائع معينة أو يكون فائدة أو يكون وفاء لدين مؤجل وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا واضح الدلالة :

(الذهب بالذهب والفضة بالفضة والقمح بالقمح والشعير بالشعير يداً بيد ، سواء بسواء ، فإن اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم) .

وقد أراد الإسلام أن يجعل من التجارة عملا أخلاقياً لا أساساً اقتصادياً للتقايض فحرم الربا وكل أنواع (الفائدة) قلت أم كثرت ، سواء أضيفت هذه الفوائد إلى المبلغ الأصلى أم لم تضف . ولما كان البيع هو مبادلة مالين متباينى القيمة يخضع تباينهما لقانون العرض والطلب فليس لصاحب المال أن يسترد ماله الذى أقرضه عند حلول الأجل ، فرأس المال معرض للخسارة كما هو معرض للربح .

والقاعدة إلزام المقرض بالخسارة إن قرر حقه فى الربح . ومعناه قيام عقد يدعى عقد القراض أو المقارضة أو المضاربة وهو عقد يقوم على الاشتراك فى الربح ويكون رأس المال فيه طرفا والعمل طرفاً آخر ، فإذا جعل

الربح كله للعامل كان هذا الأخير بذلك مقترضاً للمال من صاحبه وإذا جعل الربح كله لرب المـال وتقرر أن يقوم المضارب مجاناً بالعمل صح العقد وسمى عقد بضاعة[1] .

كذلك فإن المجتمع الإسلامى لا يخضع فى عمليات نموه لمـا تخضع له المجتمعات الغربية ، فالمجتمع الإسلامى لا يتطلع إلى دفع عمليات التصنيع فى مجال الكماليات إلى التضخم ، كما أنه لا يحرص على توفير وسائل الترف والزينة واللذات ، وهى العوامل التى نشأت من أجلها المضاربات والمزاحمات والبورصات .

وإذا كان طابع الحضارة الغربية يقوم على الترف وبواعث الرفاهية فإن روح الحضارة الإسلامية يختلف عن ذلك تماماً وربما يتعارض معها .

فالاقتصاد الإسلامى يتبع مفهوم الإسلام وروحه وهى لا تستهدف استنزاف الثروات فى مجال اللذات والترف ولكنها توفر الحياة الرغدة الوسيطة بعيدة عن الإسراف ودون أن تخلق طبقة مغالية فى المتاع والزينة مما يعرض المجتمع الإسلامى للتمزق من ناحية ولإصابته بالانحلال والتفسخ التى تحول بينه وبين الصمود والقدرة على المقاومة فى مواجهة الأخطار . وبواعث الحضارة الإسلامية هى إقامة أمة فى مجموعها كله على مستوى وسط وليس إقامة طبقة واحدة على مستوى عال من الرفاهية . كذلك فالاقتصاد الإسلامى يضع فى تقديره عوامل سقوط الحضارات وانهيار الأمم نتيجة الإسراف فى الترف والمفاخر .

وقد أشار إلى هذا بعض الباحثين حين قال : أن المدنية الغربية لم تستمد روحها من هذه البواعث بل بواعث الاندفاع لإحقاق الحق وإزهاق الباطل والسعى لإقامة حكومة عادلة تقيم أمر القرآن . والأمر بالمعروف وبذل الصدقات والتآزر لترقية الروح وإعدادها للكمال . وقد دارت فيها حركة الحياة لا على أساس التراحم والتنافس والمضاربة بل على التراحم والتساهل والملاينة . وشكل الحضارة العربية على هذا النمو لا يقتضى وجود الربا فيه » .

---

(١) دكتور شوق الفنجرى .

كذلك فإن النظام الإسلامى يقرر أن المقترض والمستدين هو فى حاجة ماسة إلى ما يستدينه سواء أكان مالا عينياً أم عرضاً من عروض التجارة ولذلك فلابد أن تكون معاملته رحيمة فلا يلزم بزيادة ، بل يترك له حرية الدفع إلى الوقت الذى يتيسر له فيه ذلك ، ويكون أفضل أن ينزل صاحب الدين عن كله أو بعضه لظروف الإعسار .

وحين ألغى القرآن الربا أقر للغارمين أى المدينين من بيت المال أو المتحملين واجبات باهظة كالدية مثلا .

وقد ذكر الفقه الإسلامى طرقاً ثلاثاً لمحاربة الربا منها : تأميم القرض أو وضع الأوقاف فى سبيل القروض أو تأسيس شركة مبادلة تعاونية ترمى لنفس الغاية . وإذا كان الإسلام قد قرر معارضة التعامل بالربا فذلك دين الله كله ، كذلك بل إن كثيراً من الباحثين العصريين فى مجال الاقتصاد يرون رأى الإسلام فيقول لورد كينسى الأستاذ بجامعة كمبردج :

« من الممكن أن تنسب جميع الآفات الاجتماعية إلى الربا وبقدر ما يزداد مجتمع تقدماً فى المدنية والثقافة فإنه ينقص عنده نصاب الربا فى عين المقدار والتناسب بحيث أنه فى مجتمع مثالى سيكون المبلغ صفراً فى المائة » .

وليس صحيحاً ما يهول به دعاة الربوية من اختلال المجتمعات والنظم الاقتصادية إذا ألغى نظام الربا وذلك أمر قد جرت دراسته وتقدمت الوسائل الكثيرة لتطبيق أنظمة أكثر صلاحية من نظام الربا والفائدة .

وقد تدارس المسلمون فى السنوات الأخيرة نماذج كثيرة لهذا البديل الإسلامى لنظام الربا .

ولا ريب أن الإسلام حين ينهى عن الربا إنما يعزز الشخصية الإنسانية ويرفع قدرها وينكر على المرابين الذين يربحون كد سواهم من الناس ، والذين لا يعملون عمل الرجال المناضلين فى سبيل الكسب الحلال ، لما فى عمل المرابى من قسوة وبعد عن الرحمة والخلق والشفقة فضلا عن انطوائه على الخداع والعبودية والظلم .

ويجيز الإسلام نماذج كثيرة من العمل تحل محل الربا :

فهو يجيز الوصية بالإقراض وهى عمل من أعمال البر منوطة بروح الاغنياء المسلمين الذين تدفعهم المشاعر النبيلة .

ويجيز أن تحل محل البنوك والمصارف الربوية مؤسسات تسمى مؤسسات القرض الحسن تقوم بإقراض ذوى الحاجات فى حدود معينة ويكون رأس مال هذه المؤسسات من حصيلة الوصايا التى يقدمها أهل البر .

كذلك فى وسع المصارف أن توظف معظم ودائع العملاء فى الأسهم فتستفيد وتفيد وتربح لنفسها وعملائها وتقاسمهم هذا الربح بتوظيف الأموال فى التجارة والصناعة والعمولة والوساطة فى بيع المحاصيل وبيع العملات الأجنبية وصرف الشيكات وتأجير الخزن وحفظ الودائع .

(٢)

نظـــرية الضرورة :

حاول بعض دعاة النظام الربوى تبرير أعمال الربا والمصارف بالقول بأن الاقتصاد فى البلاد الإسلامية فى حالة ضرورة تقتضى وجود المصارف التى تقوم على الربا والفائدة .

وقد واجه هذا الرأى بعض الباحثين وفى مقدمتهم الشيخ محمد أبو زهرة فقال : إن الضرورة لا يتصور أن تتقرر فى نظام ربوى بل تكون فى أعمال الآحاد ، إذ أن معناها أن النظام كله يحتاج إلى الربا كحاجة الجائع الذى يكون فى مخمصة إلى أكل الميتة أو لحم الخنزير أو شرب الخمر وأن مثل هذه الضرورة لا تتصور فى نظام كهذا النظام .

ولقد صور النبى عليه الصلاة والسلام الضرورة التى تبيح الحرام إجابة عن سؤال ، فقد قال السائل :

إنا نكون فى أرض تصيبنا المخمصة فمتى تحل لنا الميتة ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : (متى لم تصطبحوا أو تغتبقوا أو تجدوا بقلا) .

فهو عليه السلام لم يعتبر حال الضرورة إلا فى هذا .

فهل الحاجة إلى التعامل بالربا من هذا الصنف حتى نستحل ما حرم الله تعالى ، وهل يكون الدائن فيه لمن لا يجد الأكل فى الصباح ولا فى المساء ، قد يكون المقترض فى حالة قريبة من هدا ، ولكن المقرض لا يمكن أن يكون فى مثل هذا الحال ، قد يحتاج إنسان إلى الاقتراض لأجل قوته الطبيعى ولكن لا يمكن أن يكون المقرض فى مثل هذه الحال .

ويجب أن نقرر هنا أن أكل الربا حرام لذاته لا يحل إلا لضرورة تكون على الحد الذى بيناه نقلا عن النبى صلى الله عليه وسلم ، أما الاقتراض بالربا فهو حرام لغيره ، فهو حرام سداً لذريعة الربا ، وما يحرم سداً للذريعة يباح للحاجة لا للضرورة ، ويبوء بالإثمين من لا يقرض إلا بالربا . ولعن الله آكل الربا ومؤكله وشاهده وكاتبه ولكن اللعنة متفاوتة فهى على الأول بالأصالة وعلى الآخرين بالتبع .

وننتهى من هذا إلى أنه لا ضرورة تبيح الإقراض مطلقاً بل لا ضرورة تبيح الاقتراض إلا فى أحوال فردية ، وليست جماعية حتى يكون ثمة ضرورة لنظام اقتصادى قائم على الربا .

ولكن هل نظام الفائدة نظام اقتصادى يجعل الأموال كلها مدخرة ؟ هذه شبهة يثيرها أكلة الربا ويتداعون عليه باسم هذه ويحاول أن يطوع الشرع الإسلامى لتفكيرهم بعض الذين يتصدون للفتيا ، تقرر أن تحريم الربا فى الإسلام هو لبناء اقتصادى سليم تتحقق فيه أوجه المصلحة الفاضلة التى ليس فيها أكل لمال الناس بالباطل وليس فيه كسب مطلق من غير تعرض لتحمل الخسارة ، فليس تحريم الربا للمروءة أو الاخلاق وإنما تحريم الربا للمصلحة ، أو بعبارة أدق للتخفيف من طغيان رأس المال طغياناً مطلقا حتى يكون ربح المال كسبا مضموناً مستمراً ، فإن الإسلام بهذا راعى مصلحة المجتمع مراعاة كلية .

يقولون : فى وجه المصلحة فى نظام الفائدة أنه يجعل كل رءوس الأموال

تعمل فبدل أن يترك المـــال فى الخزائن ينتقل فى الأيدى ، فيدخل فى الصناعات وفى المتاجر وفى الزراعات ، وفى كل أبواب الإنتاج المختلفة فينميها ، ثم فوق عمله فى الإنتاج يحمل الآحاد على الادخار ، فإذا علم كل عامل أو ذى مورد محدود أنه يستطيع أن يستغل القدر القليل الذى يدخره من غير أن يتعرض للخسارة ، ادخر أكبر قدر يمكنه فتكون ثمة فائدتان : إحداهما فائدة المدخر الشخصية ، والثانية : الفائدة الاقتصادية العامة بزيادة الإنتاج .

ونظرية الفائدة فوق ذلك عادلة ، لأنه إذا كان المقترض يستفيد فمن حق المقرض أن يشركه فى هذه الاستفادة ، ولكل منهما حظ معلوم ولأنه إذا كانت الأسهم فى الشركات الصناعية أو العقارية أو الزراعية أو التجارية تسوغ المشاركة فى الربح ، فإن الاستدانة توجب المشاركة أيضا فى الربح ، ولا فرق بينهما إلا أن هذا ربح معلوم محدود ، وربح الأسهم ربح شائع غير محدود المقدار .

تلك هى المصلحة التى يقررها الربويون للفائدة .

ومن ناحية الإسلام وسائر الأديان نجد أن هذه المصلحة تتضاءل إزاء المصلحة فى منع الفائدة ، ذلك أن الفائدة قد تعوق المصلحة وقد تعوق الإنتاج ، ذلك أن المصلحة فى الفائدة لا تتجه رأساً إلى الإنتاج عن طريق تحمل صاحبه التبعة ، بل تتجه إلى الإنتاج عن طريق المنتج . فلو أن صاحب رأس المـــال أسهم فى شركات صناعية أو زراعية أو نحوها ابتداء لكان فى ذلك تقوية للانتاج مباشرة بالاشتراك فيه بدل أن يقرضه بفائدة يسيرة ثم يقرضه الآخر بفائدة أكبر وهكذا .

وإن الإسلام إذ منع الربا حث على الإنتاج المباشر فأمر بالاتجار فى الأموال وأعمالها فى كل الوسائل المنتجة ، ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم : « اتجروا فى مال اليتيم حتى لا تأكله الصدقة » .

وقد اعتبر الإسلام النقود أموالا نامية بالقوة لتؤخذ منها الزكاة ،

وليحمل صاحبها على الإنتاج بها لكيلا تأكلها الزكاة المنظمة كل عام وفى ذلك حمل لصاحب رأس المال على العمل المباشر بالاسهام فى المصانع والمتاجر والمزارع تنمية للإنتاج بطرق أنظم وأعدل وأقوم .

وإن الربا بجوار مصلحته التى تتضاءل إذا وزنت بمنفعة الاستغلال المباشر فيه ضرر ، لأن الربح من غير تحمل للخسارة قد يؤدى إلى ألا يأتى المقترض بكسب يعادل الفائدة فتكون الأزمات ، بينما لا يتصور هذا إذا أسهم صاحب رأس المال فى الكسب والخسارة .

ولقد قرر الاقتصاديون فى العصر الحاضر أن الفائدة لا تؤدى إلى التوظيف الكامل للأموال لأنه سيوجد كثيرون يتخذون الفائدة كسبا لذاتها من غير نظر إلى ما يشتمل عليه من إنتاج ويحبسون أموالهم لهذا الغرض .

والادخار لا تبعث عليه الفائدة ، بل تبعث عليه الرغبة فى أن يكون للشخص رأس مال يدخره أو ينتج به ، ولقد قرر هذه النظرية اللورد كينز وخلاصتها أن الآحاد لا يدخرون بقصد الدخول ولكن بقصد تكوين رؤوس الأموال وفى سبيل هذه الغاية تنشط المضاربات بغض النظر عن مقدار سعر الفائدة ، وسبب ذلك هو أن المغنم الذى يحصل عليه الأفراد من جراء ذلك أكبر من الاستثمار المضمون الذى قد يعود عليهم لو استغلوا مدخراتهم ، وعلى هذا يكون سعر الفائدة لا يثبته إلا مجرد التعارف عليه وسيظل الادخار مستمراً ولو نزلت الفائدة إلى الصفر . وأن اللورد كينز لا يكتفى ببيان أن الفائدة ليست هى الباعث النفسى على الادخار بل يبين أن الفائدة إذا قررت لا تكون سريعة التغيير بينما النظام الاقتصادى متغير متنقل . وفى هذه الحالة تكون الفائدة أكبر من الإنتاج فتكون سبباً لكساده لا لتشجيعه ، ثم يقرر أنه إذا تغير المجتمع إلى أرباح لا تتكافأ مع سعر الفائدة فيؤدى ذلك إلى كساد الإنتاج .

وبهذا يتبين أنه لا توجد مصلحة عامة فى الفائدة ، وليس من شأنها أن تنمى الاقتصاد بل إنها تضعفه ، وإذا كانت هناك مصلحة فهى مصلحة المقرض فى كل الأحوال . ومصلحة المقترض فى بعض الأحوال . ومن

المقررات الاجتماعية والشرعية أن المصلحة الخاصة لا يلتفت إليها بجوار المصلحة العامة وأن العبرة هى فى أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد ، كما أنه من المقررات الشرعية أن الضرر القليل يحتمل بجوار دفع الضرر الأكبر .

وقد يقول قائل أن بعض دور الإنتاج قد تحتاج إلى قروض لتقوية إنتاجها فتصدر سندات محدودة الربح وهى فائدة ، وأن هذه بلا شك تقوى إنتاج هذه الشركات ، ونحن نقول لماذا لا تصدر أسهما بدل أن تصدر سندات ؟ إن ذلك ليس احتكاراً لرأس مال الشركة لمؤسسيها وأن الاحتكار بكل أنواعه ضار لا يجوز ، فمنع المشاركة مع الاحتياج إلى تنمية رأس المال ليس إلا ضربا من الأثرة التى تضر ولا تنفع .

وإذا كانت المقومات فى العصر الحاضر تحارب الإقطاع بكل أنواعه . فإن العدول عن زيادة الأسهم إلى إصدار سندات ليس إلا من قبيل الإقطاع لرأس المال فى الشركة ومنع الغير من الاشتراك تجب محاربته .

على أن التجارب أثبتت بالوقائع المادية أن ذلك أدى إلى تعرض هذه الشركات للافلاس إذا كان الكساد ، إذ هى حينئذ تعجز عن سداد أرباح السندات وإذا حل استيفاؤها عجزت عن سدادها كما حدث هذا فى أمريكا عام ١٩٣٣ ولم يكن من سبيل إلا منع هذه الفوائد بطريق تضخيم النقد .

وفى الحق أن العالم الاقتصادى الحديث يتململ من الفائدة ، ويعتبرها عبئاً على الاقتصاد لا يتفق مع العصر وتطوراته ، ولذلك بين اللورد (بويد أور) أن الفائدة سبب أصيل من أسباب الاضطراب الاقتصادى الراهن ، سواء أخذ هذا شكل أزمات دورية أم أخذ شكل التفاوت الظالم فى توزيع الدخول الأهلية أم أخذ شكل عقبات فى سبيل السير نحو التوظف الكامل . وأنه لا يبقى نظام الفائدة إلا عدم الوصول إلى حل عملى للتغلب على هذه المشكلة التى تمس الاقتصاد فى الصميم .

ومهما يكن فالاتجاه الحديث هو البحث عن نظام اقتصادى يكون خالياً

من الفائدة ، ومن الدول ما اتجه إلى تأميم وسائل الإنتاج ومنها ما يحاول إخضاع الإنتاج إلى رقابة الدولة من غير تأميم ومنها ما يحاول جعل الإنتاج بطريق الائتمان التعاونى ، وكل هذه الصور فيها تخلص من نظام الفائدة المقيت .

وبهذا الكلام اتجه الاقتصاديون إلى الأديان التى حرمت الفائدة ما قل منها وما كثر ، وقررت أنه ليس للدائن إلا رأس المال وأن المستغل عليه أن يكتفى بما يقدر عليه وإن أراد أن يضيف إلى رأس ماله من غيره ، إشراكه فى الكسب والخسارة لتكون تجارة أو كسبا حلالا . إن الذين يؤولون النصوص إلى غير ما تدل عليه لا فى ظاهرها ولا فى سياقها يخطئون كل الخطأ فى هذا الاتجاه إذ يؤولون النصوص لتتفق مع نظم ربوية غير صالحة للبقاء .

فماذا لو قرر الاقتصاد تحريم الفائدة . يجب أن تبقى نصوص الأديان محترمة لا تمس بتأويل فإن شريعة القرآن عامة لا تعالج جزئية واحدة أو حالات موضعية واحدة أو متعددة ، بل إنها علاج الحاضر والمستقبل وهى شريعة الأجيال تنظر إلى مصلحة الناس كافة فى مجموعهم لا فى آحادهم . ولا فى أقاليمهم ولا فى بعض أزمانهم .

إن نظام الرأسمالية الطاغية يجعل رأس المـــال ينتج من غير عمل ، بل من غير تحمل لأى خسارة . ويجعل بعض الناس يكسبون وبعضهم الآخر يكدحون بل ويتحملون مع ذلك أقسى التبعات .

الاقتصاد خاضع لأحكام الدين وليست أحكام الدين خاضعة لنظام الاقتصاد المضطرب غير الثابت .

إن الذين يؤمنون بالنظام الربوى أكثر من إيمانهم بالقرآن يتساءلون :

إذا ألغى نظام الفائدة فما مآل هذه المصارف وما مآل العقود التى عقدت فى ظل النظام الاقتصـــادى القائم ؟ !

أما بالنسبة للعقود فإنا نقول أن تطبيقها على المـاضى من حيث أثرها

فيه لا سبيل إليه وأما تنفيذها فى المستقبل فإن القانون المانع من الربا يقطع السبيل على تنفيذها فى المستقبل لأنه يتعلق بالنظام العام . أما المصارف فستبقى قائمة ولكنها تحول عملها من القرض الربوى إلى العمل الآخر المنتج ولن تخسر شيئاً كان يمكن أن تكسبه من الربا »[1]ا.هـ.

ولا ريب أن تحريم الربا قاعدة أساسية صلبة فى الإسلام فهذا نظام معارض لسلام البشرية وقد حملت لواءه اليهودية التلمودية وسيطرت به على المال العام ومصارفه ، وما زال هو العامل الخطير فى استنزاف أموال العالم الإسلامى باسم القروض والفوائد .

ولذلك فإن تحريم الربا هو منهج أساسى لتحرير الاقتصاد الإسلامى .

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة بحثه عن تحريم الربا تنظيم اقتصادى .

الفصل الثانى

الماركسيـــة الشيوعيـــة

جاءت الماركسية امتداداً لتطور الفكر الغربى السياسى والاقتصادى ورد فعل للرأسمالية وهى فى تقدير المؤرخين نتاج تطور الحضـارة الأوربية الصناعية التى قامت على أساس التحرر من سلطان المسيحية وأخلاقها ، وهى تحول طبيعى للاقتصاد الغربى بعد الثورة الصناعية بدأ من نقطة الصراع بين أصحـاب رؤوس الأموال والعمال ، وتعد الماركسية الطور الثالث أو الرابع للفكرة الاشتراكية التى بدأت بسان سيمون والفابيين والاشتراكية المسيحية ، وقد انطلقت هذه الدعوات كلها من مفهوم المساواة وحقوق العمال والقضاء على الطبقات .

ويرى بعض الباحثين أن فكرة سان سيمون هى أساس جميع الاشتراكيات فى العصر الحديث وهى بدورها مستمدة من تعاليم الإسلام . فقد أعلن سان سيمون أن المسيحية بنظامها وتعاليمها لم تعد صالحة للتقدم والاستقرار والعدالة .

ومن ثم فقد بدأت الاشتراكية فى كنف مفهوم الأديان دعوة إلى تخفيف حدة الجشع الرأسمالى الطاغى ورغبة فى خلق موازنة بين أصحاب رؤوس الأموال والعاملين بها غير أن الفلسفة المادية الغربية لم تلبث أن تطورت حتى ولدت (الماركسية) التى قدمت تفسيراً مادياً للتاريخ البشرى ومنهجا متكاملا يجعل المجتمع والفكر والحياة خاضعاً للتصور الاقتصادى باعتباره المفتاح الوحيد لتغير كل الثورات والنظم ، وتحولات التاريخ وتغيرات المجتمعات وقد جعلت الماركسية «الأسباب المادية أو المحركات الاقتصادية وحدها هى الأساس لسير التاريخ وتطوره وارتقائه ، وأعلنت أن الأهمية الحقيقية

فى حياة الإنسان إنما هى الاقتصاد وأن النظام الاقتصادى فى كل عهد من عهود التاريخ هو الذى يرسم الصورة الكاملة للمدنية الإنسانية فى ذلك العهد ، بل وصل إلى حد القول بأن القانون الأخلاقى والدين والفلسفة والعلوم وبالجملة سائر الأفكار والتصورات الإنسانية لا تتشكل إلا بتأثير هذا النظام الاقتصـــادى »[1] .

وتقوم الماركسية على ثلاث قواعد من التفكير :

(١) التفسير المـــادى للتاريخ .

(٢) الصراع الطبقى .

(٣) نظرية القيمة .

(١) المقصود بفكرة مادية التاريخ أن العامل الرئيسى والأساسى فى تطور أى أمة أو أى مجتمع هو العامل الاقتصادى (أى الطريقة التى تتبعها الأمة أو المجتمع فى إنتاج وتبادل سلعها) . وذلك على أساس أن الاعتبارات الرئيسية فى التقدم البشرى هى الاعتبارات الاجتماعية ، وأن أهم عامل فى التغيير الاجتماعى هو العامل الاقتصـــادى .

فالعلاقات الاقتصادية لها أعظم أثر فى صياغة تطور المجتمع وفى تشكيل العلاقات السياسية والاجتماعية والعقلية والخلقية .

(٢) يعتقد ماركس أن الدور الذى يلعبه الصراع بين المالك والعامل كانت له الأهمية العظمى فى مجتمع الماضى منذ أن تحلل المجتمع القبلى البدائى حيث كانت الأرض ملكية عامة . كذلك يعتقد أن حركات الصراع الطبقى ستحدث فى المجتمع حتى يحين الوقت الذى تتحقق فيه سيطرة العمال على المجتمع .

(٣) أما نظرية القيمة فتقوم على أساس أن قيمة السلعة تعتمد نسبياً

---

(١) عن بحث للأستاذ أبو الأعلى المودودى عن فلسفة هيجل وماركس للتاريخ .

على تطور العمل اللازم لإنتاجها وأن العمل هو الأساس الاجتماعى المشترك فى جميع السلع ، والسلعة تكون لها قيمة لأن العمل الاجتماعى يتبلور فيها .

* * *

وتنظر الماركسية إلى الدين نظرة مادية إلحادية وترى أنه أفيون الشعوب ، فالدين فى تقديرها كان وسيلة للإخضاع الروحى كما كانت الدولة وسيلة الإخضاع الاقتصادى . ويقول ماركس عن « الدين » الذى هو عامل أساسى فى التحدى الذى يشكل نظريته : « إن المسيحية تفرض الجبن واحتقار النفس وإذلالها وتجند الخضوع والخسة وكل صفات الكلب الطريد . وأن أصحاب المصالح قد استغلوا المسيحية كلما وجدوا لهم مصلحة فى استغلالها فجعلوها دين الدولة بعد قرنين ونصف من ظهورها . وجاء البرجوازيون فى ألمانيا فابتدعوا البروتستانتية ولم يستفيدوا منها لضعفهم ، فاستفاد منها الملوك المطلقون لأنها رفعت عنهم سلطان الكنيسة » .

« والدين جملة هو الغذاء الخاضع للضعفاء لأنه يدعوهم إلى احتمال المظالم ولا يزيلها » . والدين الذى يعنيه ماركس هو بالقطع : المسيحية الغربية . والنظرية الماركسية تقوم أساسا على أن المادة هى التى تفسر كل شيء فى الكون وفى المجتمع البشرى ، فالمادة هى الأساس والفكر ظل لها . والعامل الاقتصادى هو الذى يعين كل وجوه الحياة (دينية وأدبية وفلسفية وعلمية وأخلاقية وفنية) والعوامل الاقتصادية هى التى تعين نهوض الامبراطوريات وسقوطها وتحدد عصور التاريخ ، أما العوامل الأخلاقية والاجتماعية والسياسية فتأثيرها قليل ويأتى فى الدرجة الثانية . تقوم الماركسية على أساس امتلاك الدولة لمختلف وسائل الإنتاج من صناعة ، وزراعة ، وثروة طبيعية وخدمات عامة فلا وجود للملكية الفردية ، ولا مجال للحرية الاقتصادية إلا بمقدار ما يمنحه المجتمع للفرد .

ترى الماركسية أن القانون الأول من قوانين تغيير المجتمعات هو حرب الطبقات وعداء الطبقات . وأن التاريخ بأكمله إن هو إلا نضال

بين الطبقات فى سبيل الظفر بطيبات الحياة المادية . وهدف التاريخ فى الماركسية هو الوصول بالبشر إلى مجتمع لا طبقى . مجتمع شيوعى .

وقد قطع ماركس بأن تحقيق التاريخ لهذا الهدف هو أمر حتمى أو هو نتيجة لسبب . وترى الماركسية أن النظام الرأسمالى من شأنه بالضرورة أن يحتفظ بفائض القيمة فى عملية انتاج السلع ومن ثم فإنه يحدث أزمات متوالية سببها زيادة الإنتاج وهى أزمات تتزايد حدتها حتى ينتهى بها الأمر إلى تحطيم النظام نفسه . وتؤمن الماركسية أن السبيل إلى تحطيم النظام الرأسمالى وبناء النظام الشيوعى إنما يتم بالهدم والتخريب والثورات الحمراء والانقلابات الدامية .

(٢)

واجهت النظرية الماركسية وليدة النظرية الاشتراكية وما يتصل بها من مفاهيم تتصل بالتطبيق الشيوعى والاشتراكى مراجعات ومعارضات فى ضوء الفكر البشرى العام وفى ضوء النظام الإسلامى الاقتصادى تكشف عن فساد تركيبها وجزئيتها وعجزها عن تحقيق أى هدف فى بناء مجتمع بشرى سليم .

والخطأ الأساسى فى الماركسية أنها قامت فى ضوء حالة عرضية (تتمثل فى ظرف محدود بحدود عصر وبيئة) وهى مرحلة لم تلبث أن تغيرت مع تطور الزمن واختلفت مع اختلاف البيئة .

فماركس كان يتوقع أن تحدث الثورة الشيوعية فى دولة متقدمة صناعياً إلى اقصى حد ، والذى حدث أنها حدثت فى مجتمع زراعى متأخر ، والدول الصناعية المتقدمة لم تقع فريسة الشيوعية .

كذلك فإن تقديراته بالنسبة لفقر العمال التى نظر إليها على أنها أساسية وبنى عليها عمد النظرية لم تكن كذلك بل كانت مرحلية فقد كان فقر العمال ظاهرة فى بدايات التصنيع التى شهدها ماركس ولكنه لم يتنبه إلى التغيرات التى حدثت بعد ذلك .

والنظرية المـاركسية لم تكن مستكملة أساساً ولذلك أضاف إليها لينين وحاول أن يكملها ويعدل ما اضطرب منها ، ثم احتاجت بعد ذلك إلى تعديلات جوهرية ولا تزال . كما عجزت المـاركسية أن تحقق ما دعت إليه من التقريب بين الطبقات أو القضاء على الفقر ، أو محو التفاوت الطبيعي بالتسوية بين الناس فى شئون المعاش ، ولم تلق الماركسية آذاناً صاغية فى دعوتها إلى تطاحن الطبقات فى جميع أنحاء المعمورة حتى فى نفس البيئات التى ظن ماركس أنها ستتحرك منها الثورة كبريطانيا وفرنســا .

(٣)

ثبت خطأ إرجاع التاريخ إلى أسباب مادية وان تكن غير اقتصادية ، فقد ظهرت نظريات عديدة تحاول أن تفسر التاريخ منها نظرية المناخ التى قال بها (بكل) ، ومنها نظرية الجنس التى قال بها (فرويد) ومنها عامل القومية ، ومنها غريزة السيطرة وحب القوة ، وعوامل أخرى غير مادية أو اقتصادية لهـا أثرها فى تاريخ البشرية ، وللأديان والدعوات الاصلاحية أثر بعيد فى حركات التاريخ وللفكر أثره فى الجماعات والأمم .

فلقد أشار (بكل) فى كتابه تاريخ الحضارة فى انجلترا إلى نظرية المناخ وأثرها فى تفسير التاريخ ، ويرى أن المناخ والغذاء والتربة والمظهر العام للبيئة الطبيعية لهـا تأثير بعيد المدى دائم الفعالية فى الاخلاق والسلوك . وأن تكوين الشعوب والسلالات تدين بالـكثير للمناخ والتربة والبيئة الطبيعية .

وقد اعتبر (بكل) الطعام مثل المناخ والتربة .

ويرى (هردر) ان التغيير التاريخى لا تحكمه القوانين الطبيعية وإنما هو متوقف على أخلاق الأفراد والجماعات وإلى تصرفهم حيال الأمور العارضة . وقد أشار كثير من نقاد نظرية التفسير المـادى للتاريخ إلى ضرورة التفرقة بين ما هو أساسى جوهرى فى التاريخ وبين ما هو عارض وسطحى .

وإن تحرك التاريخ يجرى فى ظروف معينة وأحوال خاصة ، وأن هذا

يتوقف على الموقف الجغرافى والامكانيات الاقتصادية ، والأخلاق ، والبناء الاجتماعى[1] . كذلك فإن مما يقلل من جوهرية نظرية التفسير المادى للتاريخ أن التاريخ الذى صوره ماركس ليس هو تاريخ المجتمع الإنسانى بأكمله ، بل هو تاريخ المجتمع الأوربى ، وحتى فى تاريخ أوربا فإن الصراعات الطبقية ليست هى الصراعات الوحيدة فى التاريخ ، وأن هناك صراعات من طراز آخر كان لها فى التاريخ أهمية أكثر . منها الصراع بين المجتمعات القائمة على الصيد ورعى الماشية ومنها الصراع بين مجتمعات الرعاة والمجتمعات الزراعية ومنها الصراع بين سادة عهد الاقطاع ملاك الأرض ومنها الصراع بين التجار وأصحاب الصناعات .

كذلك لم يحفل ماركس بقوة الشعور القومى والاختلافات القومية والعداوات بين الأمم ، وهناك الدين والألعاب والتربية وجميعها تعمل على مقاومة صراع المصالح المادية .

كذلك هناك اختلاف الأقوام وأخلاقهم ، ونظامهم الاجتماعى وكلها لها دورها فى تاريخ الأمم ومن مقاتل نظرية التفسير المادى للتاريخ أنها تقوم على إقحام عناصر غير طبيعية : مثل إقحام الضرورة والحتمية على حركة التاريخ .

ومن مجموع هذه النظرات نرى أن « الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والدينية والعادات والتقاليد هى التى تحكم سير التاريخ ، وأن للضرورة سيطرة فى سير التاريخ والحياة البشرية لا شك فيها ، ولكن هذه السيطرة ليست مطلقة وأن للإنسان نصيباً من القدرة فى التفريق بين الخير والشر والضار والنافع وأن للبشر من الكفاية الفعلية ما يجعلهم جديرين باحتمال تبعة أعمالهم وصنع تاريخهم » وهذا من شأنه أن يقلل من شأن جبرية التاريخ التى نادت بها الماركسية .

---

(١) على أدهم – التاريخ بين الحرية والضرورة .

والماركسية تفسير مادى ولذلك فإنها لا تؤمن بأن الأديان أو القيم أو العقائد الروحية والنفسية والأخلاقية من شأنها أن تحرك المجتمع أو تؤثر فى حركة التاريخ ، وهى نظرة قاصرة لأنها تحتوى على شق واحد هو الشق المادى بينما للشق المعنوى أثره البعيد فى أحداث التاريخ والبشرية .

(٤)

من اخطاء النظرية الماركسية « الحتمية » لأن الحتمية لا تتفق مع إرادة التغيير ولأنه مع الحتمية لا تكون إرادة من جانب الإنسان إذ لا يبقى لهذا الإنسان إزاء تطور التاريخ إلا أن يراقب ما يحدث له وللمجتمع وللطبيعة على السواء ، وليس ذلك صحيحاً على إطلاقه فإرادة الإنسان مصدر أساسى لحركة التاريخ .

ومما يتصل بهذا خطأ الماركسية فى القول بأن الفرد نتيجة منفعلة وليست بسبب فاعل فى الحوادث التاريخية ، أو القول بأن الاقتصاد ليس صادراً عن إرادة الإنسان . وإنما هو خارج عن إرادته وله قوانينه الموضوعية الخاصة التى ليس للإنسان إزاءها حول ولا طول فهى تسير إلى غايتها المحتومة وتؤثر فى الإنسان أثناء تطورها . ولكن الإنسان لا يؤثر فيها .

هذا النوع من الجبرية الكاملة ليس مفهوما صحيحا على إطلاقه فإرادة الإنسان حقيقة واقعة وذات أثر بعيد فى حركة المجتمع وفى المسئولية الفردية الملتزمة بالأخلاقية وهى مناط الجزاء الدنيوى والأخروى .

وإن هذه الدعوة إلى حتمية التاريخ وجبريته لا تستهدف إلا القضاء على الإرادة الفردية وعلى المسئولية التى جاءت بها الأديان .

(٥)

مما يوجه للنظرية الماركسية بصفة عامة والشيوعية بصفة خاصة ، القول بأنها تقوم على الحقيقة العلمية ، وليس هذا صحيحاً على اطلاقه . فإن النظريات الاجتماعية ، لا صلة لها بالحقائق العلمية . فالحقيقة العلمية

حقيقة ثبتت فى معامل الكيمائيين ، أما النظريات الاجتماعية فإنها افتراضات وتجارب إنسانية لا تأخذ حكم الحقائق العلمية الثابتة .

كذلك فإن البشرية فى واقعها وفى تاريخها لا تحكمها القوانين التى تحكم العلوم الطبيعية والكيمائية لوجود العنصر الإنسانى بها وهو عنصر لا يخضع لهذه القوانين .

(٦)

الدعوة الماركسية الشيوعية إلى إلغاء الملكية الخاصة تصادم ما استقر فى فطرة الإنسان من حب التملك الفردى والاستئثار بثمرات جهوده التى يبذلها كاملة . ومن شأن ذلك أن يضر بمصلحة الإنتاج العام لأنه يقضى على روح المنافسة الشريفة .

الفصل الثالث

الإسلام بين الماركسية والرأسمالية

ان تطبيق الماركسية فى البلاد التى اعتنقت الشيوعية قد أثبت بعد سنوات عديدة عجز هذا النظام عن تقديم المجتمع الإنسانى الذى تطمح إليه البشرية . وقد خالف التطبيق النظرية فى عشرات المواضع وظهرت تعديلات خطيرة تحت اسم الفلسفة أو الماركسية اللينينية أو الستالينية . وعاشت البلاد التى طبقت الماركسية فى نظام ديكتاتورى ، وعجزت التجربة بعد خمسين عاماً أن تقدم المجتمع الذى تتطلع إليه الإنسانية .

ومع ذلك فقد نفذت الماركسية إلى عالم الإسلام فى محاولة للسيطرة على الفكر الإسلامى والمجتمع المسلم ، ومرت بلاد الإسلام بتجارب أشبه بما مرت به من خلال النظام الرأسمالى الديمقراطى .

ولم يجد هذا المذهب مثل ما لقى من الفشل فى البلاد الإسلامية بالرغم من كل ما حاول البعض أن يردده من أن بين النظام الاقتصادى الإسلامى وبين الماركسية تقاربا ما ، على النحو الذى ردده البعض من تقارب بين النظام الإسلامى وبين الديمقراطية الرأسمالية .

وتأكد بعد جدل كثير أن النظام الإسلامى له طابعه الخاص المستقل الذى لا يخضع ولا ينصهر ولا يستوعب ولا تحتويه أية أنظمة وضعية .

وقد صدق فى هذا أحد الباحثين الذى أعلن أن البلاشفة لم يلقوا من الفشل فى إذاعة الدعوة الشيوعية قدر مالقوا فى الأمم الإسلامية ، هذا فضلا عن أن التجربة الشيوعية فكراً وواقعاً أصبحت تعانى أزمة التحجر والجمود والوقوف عند وقائع معينة إلى حد أن نجد من رجالها أمثال (جارودى)

فى كتابه (منعطف الاشتراكية الكبير) مشيراً إلى تمزق الحركة الشيوعية الدولية وفساد النظرية الماركسية فى أذهان القادة الشيوعيين والدعوة إلى وجه إنسانى للاشتراكية .

كذلك أشار كثيرون إلى ما عجزت عنه الماركسية والشيوعية جميعاً فى إلغاء نظام الطبقات ومخالفتها لطبائع الأشياء حيث سقطت طبقات لتحل محلها طبقات جديدة .

ولقد واجهت محاولة طرح الفكر الغربى كله (الرأسمالية والماركسية) فى أفق الفكر الإسلامى مراجعة واسعة كشفت عن كثير من الجذور التى كانت من عوامل انتشارها ومدى الصلة بين الثورة الفرنسية وبين الحركة الصهيونية المستخفاة باسم الماسونية فى ذلك الوقت ثم جاءت الثورة الروسية استكمالا لها ، الأولى باسم حقوق الإنسان ، والثانية باسم معارضة طغيان رأس المـال .

والهدف هو قسم العالم إلى معسكرين من ناحية وإيجاد صراع دائم بين القوى ، وإيقاع أصحاب النظام الإسلامى فى مضطرب خطير بمحاولة احتوائهم وتمزيق وحدتهم تجاه الانتماء لهذا النظام أو ذاك .

كما استهدف هذا الصراع وضع المسلمين فى حالة يشعرون فيها بأن الماديات هى كل شيء ومحرك كل شيء وغاية كل شيء .

ذلك أن الماركسية : فكر مادى أساساً يسعى إلى التسلط عن طريق نقل المال إلى ما يسمى ملكية الدولة ، ويسعى إلى التفرد فى الحكم بالاستبداد ويجرى على مخاطبة الناس عن طريق المعدة وحدها وبأرقام الطعام والكساء وحدها . وقد جرى تعديد الأسماء للتمويه فالاشتراكية والماركسية والشيوعية هى ألوان متعددة لشيء واحد ، تخفى وراءها أسماء العدالة وإلغاء الطبقات وإقامة المجتمع العادل .

وقد عجزت التجربة خلال خمسين عاماً عن أن تحقق نظاماً إنسانياً أخلاقياً

لأنها رفضت الأخلاقية والدين أساسا وحاولت أن تقيم نظامها على أساس مادى صرف حاول أن يتسم بسمة العلم وهو منها بعيد ، فالفلسفة غير العلم ، وحاول أن يتخذ من التفسير المادى للتاريخ منطلقا ، والتاريخ يفسر بعوامل كثيرة منها المادة أو الاقتصاد ومن هذا كان التفسير جزئياً وناقصاً .

وعجزت لأنها أنكرت الإرادة الإنسانية وقوة الفعل الإنسانى وإقامة جبرية خادعة ، كما أنكرت الذكاء الإنسانى كأحد العوامل التى تسير الحيـــاة والمجتمعات .

(٢)

يقول الدكتور محمد عبد الله العربى : إن الشيوعية تنظم الاقتصاد بأسلوب يخالف أسلوب النظام الرأسمالى اختلافاً أساسياً ، هذا النظام الاقتصادى لا وجود فيه للملكية الخاصة فضلا عن أن يكون لأحد متسع أن يجمع المال ثم يوظفه بنفسه فيما شاء من وجوه الانتاج والاستثمار .

وهذا الاختلاف بين النظامين الرأسمالى والشيوعى فى النظرية والمبادىء قد أحدث بينهما الاختلاف فى مناهجهما . فهما على طرفى نقيض .

إن الرأسمالية وإن كانت تمنح الأفراد خيرتهم الشخصية وحقوقهم الفطرية ليس من مبادئها ونظرياتها شىء يبعث الأفراد على القيام بخدمة مصالح المجتمع المشتركة ، بل هى تنشىء فيهم عقلية تحبب إليهم ذاتهم وتحملهم على محاربة مصالح المجتمع فى سبيل مصالحهم الشخصية حتى يختل التوازن فى توزيع الثراء بين الأفراد ، وبالجانب الآخر ترى الشيوعية دعامة أفراد المجتمع لا تنفك حالتهم الاقتصادية تضمحل يوماً فيوماً حتى لا يبقى لهم من نصيب فى توزيع الثروة إلا قليلا . وحرمان الأفراد من الملكية الشخصية وجعلهم خداماً عاملين للمجتمع لا يقف ضرره عند القضاء على الاقتصاد فحسب ، بل هو مبيد على نطاق واسع لحياة الإنسان المدنية قاطبة ، أما الإسلام فيقيم بين هذين النظامين الاقتصاديين المتضاربين نظاماً معتدلا ، أصل ما فيه من الأصول والمبادىء أن يعطى الفرد حقوقه الشخصية والفطرية — كلها —

بطريق لا يختل به التوازن فى توزيع الثروة ، فنى جانب يمنح الفرد حقه فى الملكية الشخصية وحقه فى التصرف فى ماله ، وبالجانب الآخر يضع على جميع حقوقه وتصرفاته هذه قيوداً خلقية من طريق الداخل ، وقيوداً قانونية من طريق الظاهر ، المقصود من ورائها ألا تجتمع موارد الثروة فى موضع من المواضع بصورة هائلة ، بل تبقى الثروة ومواردها تتبادل وتتداول بين مختلف الأفراد والآحاد ، حتى ينال كل واحد منهم نصيبه المشروع المتناسب ، ولا يبقى على حرمان منه أبداً ، فلهذا الغرض نظم الإسلام الاقتصاد بأسلوب مبتكر يختلف عن أساليب النظامين الرأسمالى والشيوعى من حيث الروح والمبدأ ومنهاج العمل .

فنظرية الإسلام الاقتصادية أن الارتباط شديد بين مصلحة الفرد الشخصية ، ومصلحة الأفراد الجماعية ، فمن الواجب أن تكون بينهما الموافقة والمعاونة دون المزاحمة والمصارعة ، فإن كان الفرد يجذب إلى نفسه ثروة الجماعة ، عاملا على ما يخالف المصلحة العامة ولا يراعى عند ادخارها وانفاقها إلا مصلحته الذاتية ، لا يقف ضرره عند مصلحة الجماعة فحسب ، بل لابد أن تعود على نفسه مضاره ومغباته آخر الأمر ، وكذلك إذا كان نظام الجماعة يضيع مصلحة الأفراد فى سبيل المصلحة العامة ، فما الضرر فى ذلك على الأفراد وحدهم بل على الجماعة أيضاً فى آخر الأمر . ففى رفاهة الأفراد رفاهة الجماعة وفى رفاهة الجماعة رفاهة الأفراد ، ورفاهة الأفراد والجماعة — معاً — هى فى أن يكون بين « أثرة » الأفراد و « مواساتهم » تناسب متزن سليم ، يجتهد الفرد لمصلحته الذاتية من غير أن يضار من جراء اجتهاده أحد غيره ، ويكسب كل ما يقدر على كسبه بشرط أن يكون فيما يكسب حق لغيره ، وهو ينفع الآخرين وينتفع بهم ولا يكفى للمحافظة على توزيع المنافع وتداول الثروة أن ينشأ فى داخل الأفراد طائفة من الأوصاف الخلقية ، بل لابد فى الوقت نفسه أن يكون نظام الجماعة منظما اكتساب المال واستهلاكه تنظيما صحيحا ، لا يحل تحته أن يكسب الفرد ثروته بطريق يجر إلى غيره الضرر أو تبقى الثروة المكتسبة بالطرق المشروعة متجمعة فى موضع من المواضع ، بل لابد من تداولها بين مختلف الأفراد .

كذلك وجهت نقود كثيرة إلى النظام الرأسمالى منها :

أولا : التعصب ضد مصالح الجمهور من المستهلكين والاجراء وضد مصالح الدولة التى تحافظ على الأمن وتضمن رفاهية المجتمع .

ثانياً : التآمر للاستئثار بكل الامتيازات والأرباح الناتجة عن الثورة الصناعية .

ثالثاً : استعمال الآلة التى تنتج بديلا من ألف رجل من العمال مما أحدث ظاهرة البطالة الخطيرة التى أصبحت معضلة اجتماعية .

رابعاً : المضاربة وإغراق الأسواق وفى أحيان أخرى حرق البضائع .

خامساً : تكديس الأموال وتنميتها بالطرق الربوية .

سادساً : صياغة قوانين البلاد على نسق مصالح المقرضين لا المقترضين .

سابعاً : تولد أخلاق الأنانية ، وظهور الطبقات المتباغضة .

ويقول وارنر سومبارت : أن المثل العليـــا عن قيمة الذات الآدمية قد فقدت سيطرتها على عقل الإنسان ، وأن الجهود التى يجب أن تبذل لتنمية الرخاء الإنسانى وإسعاد البشرية لم تعد لهـا أية قيمة أو تقدير .

ويقول جون ايز : لقد أصبح رجال الأعمال عندنا تائهين فى مطاردة المـــال الذى يجب أن يكون وسيلة إلى الحياة الطيبة لا غاية فى ذاته حتى نسوا الغاية واكتفوا بالتعلق بالوسيلة .

ويقترح علماء الاجتماع فى الغرب الرأسمالى ، لإصلاح الفساد الذى تغلغل فى مجتمعهم ، تربية الإنسان على مقاومة نزعات النفس البشرية فى جموحها إلى طلب المـــال بأى ثمن ومن أى وجه وأن ذلك يتطلب إيقاظ قوة باطنية فى وجدان الإنسان تستند إلى وعى دينى حى .

ويقولون : إذا سلمنا بأن الناس أنانيون فى هذا العصر مسرفون فى الأنانية فإن مرجع ذلك فى كله أو بعضه إلى تأثير البيئة التى اكتنفتهم وإلى التقاليد التى درجوا عليها فهم من المهد إلى اللحد يشعرون بالتوكيد الجازم على تقديس المـال باعتباره معيار كل احترام ومبعث كل كرامة فى المجتمع . ويرى هؤلاء العلماء أن الناس لو كانت بيئتهم تقدس مثلا عليـا أخرى غير عبادة المـال ودربوا تدريباً متصلا على الإيمان بهذه المثل والتمسك بها لتحققت استجابتهم بنفس القوة التى يبذلونها فى طلب المـال .

ويقول أحد الباحثين فى الاقتصاد الغربى : إن المنافسة فى المجال الضيق الذى لا زال باقياً فى الاقتصاد الغربى قد تجردت من كل القيود الخلقية وانحدرت إلى صراع قتال ، كما أن انعدام تكافؤ الفرص قد أحالها إلى سباق مزيف لا يكتب فيه السبق لأحد المتنافسين .

ويقرر الباحثون أن النظام الرأسمالى ، قد فشل فى تحقيق الاستقرار الاقتصادى ، وأدى إلى اختلال التوازن فى توزيع الثروة بين الأفراد وقسم المجتمع إلى طبقتين : رأسمالية إقطاعية ، وذوى الدخل المحدود من العمال والفلاحين . كما أنه أدى إلى تركيز الثروة فى يد فئة قليلة مستبدة وإلى انتشار البطالة والاحتكارات الطبيعية والصناعية التى تتكون وتستغل المستهلك والطبقات الفقيرة .

(٥)

كذلك وجه إلى علم الاقتصاد المعاصر نقدات كثيرة بعد أن عجز فى السنوات الأخيرة عن حل مشكلات التنمية فى الأقطار الصناعية .

ويرى النقاد أن الوقت قد حان لكى يبدأ علم الاقتصاد فى تعديل نظرياته التى تم وضع معظمها فى أبراج عاجية لكى يتمكن هذا العلم من الإسهام فى حل جميع المشكلات الاقتصادية وخاصة فى ميادين التنمية والمـال والتجارة ومشكلات التضخم المـالى وما نتج عنها من تضاؤل فى المقدرة الشرائية ، والمشكلات الناتجة عن ازدياد عدد العاطلين والمشكلات الناتجة عن أزمة البيئة .

ويقول النقاد : إن الأسلوب المرعى فى علم الاقتصاد هو دمج للنظريتين : الاقتصادية والسياسة الاقتصـــادية اللتين سيطرتا على تفكير الاقتصاديين خلال ربع القرن الأخير ضمن إطار فكرى واحد وتتكون من ثلاثة أركان :

(١) نظرية كينز للتشغيل العام (وما يتبعها من نظرية التنمية) .

(٢) نظرية مارشال فيما يتعلق بالأسعار والنفقات على نطاق المنشأة والفرد.

(٣) مسئولية السلطة فى تحديد وتنفيذ سياسات اقتصادية ومالية معينة ؛

وهكذا تبدو روح الاضطراب وهى تسيطر على مختلف نظريات الاقتصاد الرأسمالى والماركسى .

(٦)

هل الاشتراكية نظام كامل حتى يمكن أن توضع مع الإسلام فى مقارنة ؟ وهل يمكن أن يوصف الإسلام بأنه اشتراكية ؟ . يكشف جوانب هذه المسألة العلامة حمد المبارك فيقول : راج هذا للدلالة على ما فى الإسلام من عدالة شاملة لأفراد المجتمع لا تخص فئة من الناس دون غيرهم . ومعنى الاشتراكية هى إشراك جميع أفراد الشعب فى المنافع والمصالح وعدم استئثار فئة من الناس بالمنفعة . وتدخل الدولة فى تقييد الفعاليات الاقتصادية . والاشتراكية بهذا المعنى ليست مذهباً كاملا ولكنه اتجاه نشأ فى مقابلة طغيان الرأسمالية فى أوربا واستئثار أصحاب رءوس الأموال نتيجة الأخذ بالمذهب الحر فى الاقتصاد الذى يعطى للأفراد الحرية المطلقة فى المجال الاقتصادى ولا يسمح للدولة أن تتدخل ولو أدى ذلك إلى طغيان طبقة على طبقة أو نشوء طبقة فقيرة محرومة .

الاشتراكية بهذا المعنى لا منافاة بينها وبين الإسلام ، نعم للإسلام نظامه الخاص وطريقته الخاصة فى التنظيم الاقتصادى وخاصة فى مراعاة التوفيق بين مصلحة الفرد والجماعة . ومعنى كلمة ***Socialtste*** وترجمتها الدقيقة إلى العربية « الاجتماعية » ولكنها ترجمت فى أوائل هذا العصر بالاشتراكية وهى ترجمة صالحة أيضاً لأنها مشتقة من مادة (ش ر ك) وتفيد المعنى

المقصود من إشراك أفراد المجتمع بالمنافع والفوائد وهى المادة التى منها الشركة والاشتراك وصيغت بإضافة ياء النسب وتاء الإسمية للدلالة على المذهب .

وقوام الاشتراكية وجوهرها وعنصرها الأساسى جواز تدخل الدولة فى تقييد فعالية الأفراد الاقتصادية وتقييد الملكية وما ينبع عنهما من حقوق لمصلحة المجتمع منعاً للظلم وإنصافاً للناس . والإسلام يقول بالتدخل ومن ذلك منع الدولة للاحتكار وإلزامها تجار الأقوات أن يبيعوا بسعر عادل أيام المجاعة . والاشتراكية لا يراد بها مذهب كامل يتنافى مع الإسلام ويمتنع وصفه بها بل تدل فى كثير من الأحيان على اتجاه عام ونزعة تشترك فيها مذاهب مختلفة فقد نشأت فى أوربا أحزاب تحت اسم الاشتراكية المسيحية ولو كانت الاشتراكية مذهباً قائماً بنفسه لما أمكن أن تجتمع مع المسيحية فى شعار واحد وأن تكون وصفاً لها . إن للأنظمة السياسية فى كل بلد وحضارة أسبابا اعتقادية يبنى عليها وليست هى إلا مظاهر خارجية لعقيدة أو فلسفة تؤمن بها تلك الحضارة وتقوم عليها ، وليست هذه الأنظمة إلا تعبيراً سياسيا أو اقتصاديا لتلك الفلسفة وتلك الحضارة ، واتخاذ الاشتراكية عنوانا لحضارة وصفة بارزة مميزة لدولة مبنى على فلسفة تعتبر الإنتاج محور الحياة والمادة أصل الوجود ، وليس العلم والعقل إلا خادمين للانتاج وتحسين مستوى الحياة المادى وليس الإنسان إلا جزءاً من هذه الآلة الضخمة التى هى المجتمع ممثلا فى الدولة(١) .

(٧)

هل الاقتصاد المعاصر علم بمعنى العلم حتى يمكن للمجتمع الإسلامى أن يستفيد منه فى بناء النظام الاقتصادى الإسلامى وينتفع به فى إقامة عملية التنمية ؟ .

---

(١) محمد المبارك من كتابه : ذاتية الإسلام .

يرى العلامة علال الفاسي : ان الإسلام يتفق مع الجانب الموضوعى الذى يؤدى إليه العلم لاكتشاف القوانين العامة التى تسيطر على الوسيلة وعلى الطبيعة لتنظيم الجانب الموضوعى لعملية الإنتاج ، فكل ما هو ثابت من علم الاقتصاد يمكن للمسلمين أن يساهموا فى الاستفادة منه والاستعانة به ، ولا يكون بحثهم فيه إلا بحث العالم الخبير الذى يجتهد لمعرفة الحقيقة العلمية على وجهها .

أما المذهب رأسماليا كان أو اشتراكيا فلا يمكن أن يؤخذ إلا على طريقة المقارنة مع المذهب الإسلامى ، يأخذ ما هو متفق مع أصول الاقتصاد الإسلامى وينبذ ما لا يتفق . ووظيفة الموجه الإسلامى أن يكون منطلقه من الإسلام وإليه يرد كل ما يقف عليه من آراء المخالفين . إذن فهل يمكن للإسلام أن يقبل السير نحو تنمية اقتصادية عن طريق الرأسمالية الربوية ؟!

لقد رفض الإسلام ذلك . .

الإسلام حرم الربا وكل عقد يؤدى لأرباح غير معقولة لا يصوغها العمل ، وكل مغامرة أو غش أو لعب حظ ، وكل زراعة للمواد المخدرة أو المؤذية أو صناعة لها أو اتجار بها .

أما الرأسمالية الربوية فهى لا تفرق بين الطيب والخبيث فكل ما هو حسن أى مربح فهى تقبله طيبا كان أو خبيثاً .

قال جاك أوسترى نقلا عن (ره سارلز) : ان رأسمالية الدراهم فى الإسلام بخلاف ما قام فى انجلترا البروتستانتية بعد حركة الإصلاح . لم يقبل المسلمون ترك الدين أمام الطعم الذى هو « الرفاه الاقتصادى » ويجب الملاحظة أن الإحساس بالمهانة التى يسببها الربا لم تخف كليا من البلاد الإسلامية .

والسؤال هو : هل إذا لم يسلك طريق الرأسمالية الربوية فهل يوافقهم الإسلام على سلوك النمط التنموى الماركسى ؟

الجواب : ان ذلك لا يتفق مع الإسلام ، لأن المذهب الاقتصادى فى الإسلام التنموى يختلف فى نقطة الانطلاق وفى الهدف وفى بعض الوسائل المؤدية إليها و « الاقتصاد الرأسمالى ليس علما ولكنه مذهب » .

وأصول المذهب لا تتبدل بينما العلم يتبدل .

والماركسية كذلك ، مذهب وليست علما . وان ادعى أنها علمية ، لأسباب كثيرة : أهمها أن العلم الطبيعي والاقتصادى والاجتماعى اختلف فى مضمونه وقواعده اليوم عما كان عليه فى عهد ماركس .

والمادية التاريخية هى تفسير اقتصادى للتاريخ .

والجدلية منطق فهى محاولة عقلانية لتفسير ظواهر كونية وبشرية يتحقق فرض منها أحيانا ويكشف عن غلطها أحياناً أخرى .

والعلم لا يختلف إلا إذا لم يصبح علما أى انقلب جهلا .

ولو كانت الماركسية علما لما صح أن تتعدد الماركسيات ويختلف أصحابها حتى فى الدعائم الأصلية للماركسية ، ولأنها تختلف ممارستها فهى مذهب وليست علما .

وإذا قارنا بين المذهبين فإننا نجد نقطة الانطلاق من كل عمل اسلامى أو غيره من امتثال أمر الله وتنفيذ تعاليمه القرآنية والسنية .

وقد قال ماركس : (وبكلمة واحدة أنا أكره الإله) .

والمسلمون فى حالتهم الحاضرة غير مستعدين للتخلى عن إيمانهم بالله ، وحتى فى انحرافهم فإنهم يريدون أن يبقوا فى جو دينى إسلامى .

والهدف من العمل فى الإسلام ، هو القيام بالخلافة عن الله فى عمارة الأرض طلبا لما أعده للمتقين من سعادة فى الدنيا والآخرة . بينما الهدف الماركسى : مادى محض ، وفى التطبيق : فإن سلوك الماركسية فى البلاد الإسلامية التى حكمتها مثل سلوك الماركسيين الأوربيين فى عدم حماية الإسلام وإخضاع المسلمين لحكم استبدادى قاس .

ويقول بعض المتمركسين المسلمين : أنه لا تناقض بين الإسلام والماركسية ولكن الواقع أنه إذا كان ثم التقاءات فى بعض المسائل فإن الماركسية الحقيقية تجعل التخلى عن الدين فى مقدمة الأسس المبنية عليها ، يمكن أن يكون تقبل الجانب التقنى أو الاقتصادى الصرف منافياً للتمسك بالمبادىء الإسلامية . أما المذهب الماركسى ككل فلا يقبل هو أن يتعايش مع الدين فى فكر واحد وعقيدة واحدة . والإسلام من جهة العقيدة كالماركسية : نظرة شاملة للحياة فى مبدئها ومصيرها والغاية منها . ولا تتفق النظرتان اتفاقا كليا لأن الإسلام مادة وروح والماركسية مادة فقط .

وقد نبه جون استرى : إلى أن الإسلام لا يعترف بميراث الإنسان للخطيئة الأصلية كما تعتقد المسيحية بحيث يحمل الإنسان ثقلها فى هذه الحياة ، بل إن الإنسان حر وله الحق فى أن يؤمل الحصول على مجتمع فاضل بتهيئة نظام خارجى ، يمكن ضمنه تحقيق المجتمع مستقلا عن أى تغير عقلى فى الإنسان . ومن جهة أخرى فإن الماركسية تطور للفكر الأورى المضاد للمسيحية المنبثق من المسيحية نفسها من الثورات المتعاقبة المتباينة فى المجتمع الفيدرالى والبورجوازى .

وبالرغم من اختلاف الترجمة فى النظام الرأسمالى والنظام الشيوعى فإن الأسس التى توجه وتحدد النمو الاقتصـــادى — حتى الآن — متشابهة إلى حد كبير ، وهذه الأسس هى فلسفة غربية مشتركة تعتقد بتغلب قوة الإنسان على قوة الطبيعة،وتحبذ ذلك وتعتقد بإمكان تغيير الإنسان بواسطة أعمال الإنسان .

ويقول أرنولد توينبى فى هذا الموضوع : أن إنجيل لينين وستالين يستوحى مفاهيمه من الغرب تماماً كانجيل بطرس واسكندر .

وهناك نمط تسير عليه الدول الناهضة وهو تركيب من النمط الرأسمالى والنمط الاشتراكى وبعض الاجتهادات الخاصة . واقتراح هذا النمط دليل على نبذ العالم الناهض للماركسية فاحتيج إلى خلق وسيلة تتدرج به إلى الهدف الماركسى .

ولا نعتقد أنه يمكن تكوين نظام مستقر ممتزج بين الماركسية والرأسمالية مع محو الطبقية بالمرة ، وكم من المراحل تبقى مستقرة فى مكانها لتصبح نمطا دائماً .

إن الإسلام لا يرفض الاستفادة من التقنية والتنظيمية من أى نمط ، ولكن لابد أن يكون ذلك موضوعا فى بوتقة المذهب الإسلامى ليصهره ويذيبه حتى يصبح من الجزئيات التى يشملها المذهب .

إن أخذ الدول المتخلفة بالنمط الرأسمالى للتنمية إن هو إلا فرار من الماركسية ومن الرأسمالية معاً ، والالتجاء للعقيدة كرد فعل يبقيها معلقة غير ثابته فى النفس ولذلك لا يرجى معها النجاح التام .

إن التحرر المادى من الاستعمار الاقتصادى لا ينبغى أن يذهب ضحيته استقلالنا الفكرى والروحى ، فاستقلال الفكر والعقيدة أولى من الاستقلال السياسى ، وجلاء النفوذ الأجنبى عن وطننا لا يتم إلا إذا جلا نفوذه المعنوى عن قلوبنا » ا . هـ .

(٨)

إن النظرية الماركسية الشيوعية لها ظواهر براقة فى صناعة الكلمة ، ولها دعوى عريضة لتحقيق العدالة الاجتماعية غير أن منطلقاتها لا تحقق ذلك فهى تنبع من مضادة شديدة للعقائد والأديان وخصومة كاملة لها — وليست للمسيحية الغربية وحدها — ولكنها انتماء واضح للفكر المادى ومن هنا كان عجزها وقصورها الذاتى عن أن تحقق ذلك الأمل البراق الذى قد يخدع البعض عن أرضيتها المادية وخلفيتها الرأسمالية والصهيونية على السواء .

كذلك فإن تجربتها فى البيئات التى طبقت فيها ما تزال تشعر البشرية كلها بالعجز المطلق عن تحقيق المجتمع المأمول فما تزال بعد أكثر من خمسين عاماً تتجه إلى النظام الرأسمالى لتقترض منه القمح وهو أوليات الزراعة والاقتصاد !

كذلك فإن الأيديولوجية الاشتراكية الماركسية تنطلق من منطلقين كلاهما موضع شك وقصـــور :

أولها : أن الكون مادى يتفاعل من الداخل فى حركة عاملة شاملة مما يجعلها تستغنى عن مبدع الكون وخالقه وتسمى هذه النظرية بـ (المادية الجدلية) .

ثانيهما : إن تاريخ المجتمع والمجتمع نفسه يسير سيراً جدليا كالطبيعة والفكر ، فيحدث بين الفينة والأخرى تغيرات وتحولات نتيجة قانون ثابت هو (الصراع الطبقى المحرك الأساسى للتاريخ) هذا الصراع الطبقى يرتبط بدوره مع الروابط المادية للإنتاج فى كل مرحلة من المراحل التاريخية . والواقع يكذب النظرتين معاً فى حتميتهما .

كذلك فإن الماركسية تختلف مع الإسلام فى النظرية الأولى والثانية فنى الأولى ترفض الله ، وفى الثانية ترفض نظامه للمجتمع .

وتصور الماركسية على هذا النحو هو تصور بدائى أو جاهلى لأن فلسفتها ونظرتها (إلى الحياة والكون والإنسان) ترى أن وحدة العالم فى ماديته ، وخاصة مادية الحركة القائمة على التناقض فلا يحتاج الكون إلى قوة خارجية ولا يحتاج الى خالق مسير مدبر .

أما الإسلام فيرى أن وحدة العالم فى إسلامه وخاصيته الحركة لأجزائه خضوعه لله فالكون بدون إله لا يمكن أن يتصوره عاقل فالله هو الخالق المدبر المسير لشئون الكون .

تقوم[1] الماركسية على الجدلية وتجعل من الزوجين (سنة الله فى خلقه) نقيضين متصارعين .

تقوم الماركسية على أن الدين هو نتيجة الضياع الذى يعانيه الإنسان

---

(١) من بحث للأستاذ محمد العربى الناصر .

وأنه مخدر تستغل به الشعوب ، وعندنا أن الدين هو الذى يلد الإنسان من جديد ويخلق القوة والوعى والعمل .

تقوم الماركسية على الفرضيات والظروف والخلو من دليل عملى تنضبط به أعمال الإنسان والأيديولوجية الماركسية ليست إلا مدخلا وتبريراً لتغيير نظام قائم بنظام اقتصادى جديد . وليست اشتراكية واحدة ولكنها اشتراكيات ، ويقوم التغيير فيها على بحر من الدماء . فالإنسان عبد لمنهج بشرى وهو عودة إلى عبودية الإنسان للإنسان وحكم بغير ما أنزل الله .

كذلك تقوم الماركسية الشيوعية على محاربة الأخلاق بدعوى أن الأخلاق سواء أكانت فردية أم جماعية ما هى إلا أثر من آثار الاقطاع ، كذلك تحارب الأسرة وناموس الزواج ، وفى هذا كله تعارض الفطرة وطبائع الإنسان وتصادم ما استقر فى أعماق الإنسان من حب التملك الفردى .

ومما يبين فساد النظرية ومجافاتها لنظام الطبيعة والفطرة هو عجز الشعوب التى سقطت فى براثن الشيوعية عن تطبيقها فضلا عن أسلوب القمع .

(٩)

يقول الأستاذ عبد الحميد صديقى فى مراجعة نظرية التفسير المادى (الاقتصادى) للتاريخ : إن من حسن حظ البشرية أن أخطاء الماركسية تتجلى الآن أكثر فأكثر بمرور الزمن ، فقد رفض نظرية المادية للتاريخ حتى أشد الناس احتراماً لها وهو البروفسور جى دى إيج كول . وقال إنه رفض « أن يعترف بالعامل الاقتصادى على أنه العامل الوحيد الذى يقرر الكيان الاجتماعى لأى أمة » .

إن ادعاء ماركس بشأن الفكرة المادية فى التاريخ خاطئ إلى درجة أن انجلز شعر بضعفها وقلل من حدة تعبيرها الحازم بقوله عن الفكرة

المادية التاريخيه أنه : (بالرغم من أن العامل الاقتصادى ضرورى فإن عناصر أخرى متعددة تدخل فى عمله تكون الأشكال الأخرى) .

إن الأشكال السياسية للصراع الطبقى ، أشكال القانون ، النظريات السياسية والقانونية والفلسفة والأفكار الدينية كل ذلك يؤثر أيضا فى مجرى الكفاح التاريخى وفى كثير من الأحيان يكون له الغلبة فى تعيين شكلها .

لقد قام ماركس كما فعل هيجل وشبنجلر لكى يجعل نظريته تبدو مستساغة بتحريف كثير من الحقائق وتجاهل بعض الحوادث المهمة فى التاريخ التى لم تساند ما ذهب إليه ولأجل أن يثبت نظريته استخدم الحوادث التى وقعت فى الأغوار البعيدة من الزمن مما لا يمكن التحدث عنه بشىء أكيد .

إن الحوادث التى وقعت قبل التاريخ مغطاة بحجاب كثيف من الزمن ولكن ماركس وانجلز بنيا كل بحوثهما عليها .

وعندما يقول أن (الدين) مجرد انعكاس للظروف المادية التى يعيش فيها الناس نجد أن مائة دين ودين تعيش كلها متجاورة فى نفس الظروف الاقتصادية فلا مجال لأكثر من دين واحد فى وقت واحد . ولكنا نجد أن الإسلام والمسيحية والهندوكية وعشرات الأديان الأخرى تسيطر على عقول ناس يعيشون فى نفس الظروف الاقتصادية . ويقول ماركس : إن الأخلاق فى عصر مجرد انعكاس لأسلوب الإنتاج فى ذلك العصر . وإذا فرضنا جدلا أن الأخلاق مجرد انعكاس لأسلوب الانتاج الذى يعيش فيه جماعة من الناس نتج عن ذلك أن الأخلاق فى كل حقبة تالية لابد أن تكون حتما أسمى من أخلاق العصر الذى سبقها لأننا قد علمنا من ماركس أن النظام الاقتصادى الذى يوجد فى حقبة معينة من التاريخ يحل محله دائماً نظام أرفع لأن قوى الإنتاج الجديدة المتولدة فيه قد نجحت فى هدمه ، وبما أن النظام الاقتصادى الجديد الناشئ من القديم هو بصورة عامة تقدمى ويصور درجة أرفع من العدالة الاجتماعية فالواضح أنه يجب أن يأتى معه بأخلاق أسمى .

وبالرغم من الخطوات الواسعة التى استطاع الإنسان الحديث أن يخطوها من ناحية تسخير قوى الطبيعة لخدمة حاجاته المادية ورغم التقدم الذى يحرزه العلم فى كل يوم فى شكل اختراعات لا تخطر فى الخيال فإن الرجل فى الشارع ليس بخير دائماً من ناحية الأخلاق .

وإذا كانت الأخلاق انعكاسا لأسلوب الانتاج فقد كان يجب أن تكون اخلاق زماننا هذا أسمى الأخلاق . كذلك لم يفرق ماركس بين المدنية والحضارة : المدنية تمثل التقدم المادى الذى يمشى دائماً نحو الأمام ، والحضارة تمثل كيان الشعب العقلى وطريقته فى النظر إلى الأشياء وتقويم حوادث العالم ، وبما أن جذرها مغروس فى فكر الإنسان فليس أكيداً أنها تسير نحو ما هو أرقى وأحسن . يقول ماك ايفر : إن الحضارة لا تسير أبداً سيراً منتظما نحو الأمام فهى معرضة للتقهقر كما هى معرضة للتقدم وأن ماضيها لا يضمن مستقبلها . إن سجلات التاريخ ترفض هذه النظرية رفضاً مطلقا .

ومعناه أن الإنسان لن يكون مسئولا عن تصرفه لأنه وليد الظروف المادية التى يعيش فيها ، ويقضى المنطق بناء على هذا أن كل أنواع الظلم والاستغلال والفجور لها ما يبررها ، إذ أن هذه جميعاً تتجه لأساليب الإنتاج لا مفر منها ، وهذا هو السبب فى أن الشرف والصدق والعدل ليس لها مكان فى كيان الماركسية . كذلك فإن القول بأن افكار واتجاهات عصر ما إنما هى نتاج مرحلة التطور الاقتصادى التى تم الوصول إليها ولذا لا يوجد قانون مطلق ولا أخلاق مطلقة فى هذا العالم وإنما هى انعكاسات لأسلوب الإنتاج ، هذا القول ليس صحيحاً على إطلاقه . وقد سددت هذه الفلسفة ضربة عنيفة للأخلاق وقوانين الفلسفة ، فقواعد الأخلاق ليست فى رأى الماركسيين أشكالا من الأفكار تكونها نفس الإنسان عن بعض العوامل الحقيقية والملموسة فى هذا العالم ، وعلى أساس هذه النظرية فإن التاريخ آخذ فى تقدمه الحتمى نحو هدفه ، وليس للغرض ولا لعظماء الرجال أية يد فى سير الحوادث فهى سائرة من تلقاء نفسها على خطوط معينة وليس فى وسع حادثة مهما جل شأنها أن تصنع شيئاً .

ونحن حين نراجع الأحوال والأحداث ووقائع التاريخ نجدها تناقض ذلك . ويصل العلامة أبو الأعلى المودودى إلى مقطع القول فى ذلك حين يقول :

إن القياس الفاسد الذى لا تؤيده حقيقة علمية لا يكفى لأن تكون النظرية صادقة إذا ما تعارض ذلك مع واقع التاريخ ، وأن ماركس لا يحاول أصلا أن يفهم ويعرف فطرة الإنسان وبنيته وتركيبه فهو لذلك إنما ينظر إلى الحيوان الخارجى الذى تمسه الحاجة إلى أسباب المعيشة . ولا ينظر أبداً إلى الإنسان الداخلى الذى يعيش فى غلاف هذا الحيوان الخارجى . إن قصور نظر ماركس وقلة فهمه لحقيقة الإنسان خطأت عليه نظرياته العمرانية فظن أن الإنسان الداخلى إنما هو تابع أو خادم بل عبد للحيوان الخارجى وأن كل ما أوتى من قوى العقل والاستدلال والفكر والبحث والمشاهدة والوجدان والتحقيق والاختراع إنما هو لخدمة الحيوان الخارجى وتحقيق شهواته ومطالبه وأغراضه ؛ ولهذا فإن غاية ما قد قام به الإنسان الداخلى حتى الآن أو سيقوم به أو يستطيع أن يقوم به فى المستقبل ، إنما هو – على حسب قول ماركس – أن يضع مبادئ الأخلاق والقانون ويخترع تصورات للدين ويعين لنفسه طريقا للحياة وفقاً لأهواء الحيوان الخارجى .

ما أخطأ فكرة ماركس القائلة بأن الإنسان الداخلى لا يؤثر فى الحيوان الخارجى تأثيرا فعالا ! وما أخطأ دراسته لتاريخ الحضارة الإنسانية حتى أنه لا يراها مبنية إلا على أيدى أولئك الذين كانت إنسانيتهم تابعة لحيوانيتهم ، مع أنه لو كان نظر بعين حرة لوجد أن كل ما هو ثمين وصالح وجدير بالتقدير والاحترام من عناصر المدنية الإنسانية إنما هو منحة من أولئك الذين جعلوا حيوانيتهم تابعة لإنسانيتهم وأثروا بشخصيتهم القوية فى أغلبية ساحقة من أفراد البشر المتصفين بالصفات الحيوانية فأدخلوا فى حياتهم مبادئ دائمة للحضارة والتهذيب والشرف والأخلاق والروحانية والعدل والإنصاف .

ولو أن ماركس قرأ القرآن لما لقى فى فهم حقيقة الإنسان وإدراك

القانون الأساسي لارتقاء المدنية الإنسانية من الفشل والخبرة مثل ما لقى بظنه وتخمينه .

وبموجب بيان القرآن ليس الإنسان بمجرد عبارة عن الوجود الحيوانى الذى هو محل الجوع والشهوة والطمع والخوف والغضب وما إليهما . وإنما هو عبارة عن ذلك الوجود المعنوى الذى يعيش فى داخل الغلاف الحيوانى وهو محل الأحكام الاخلاقية فيه وما هو كالحيوانات الأخرى مجرد عبد للجبلة وإنما أوتى قوى مختلفة من العقل والتمييز واكتساب العلم والرأى والفكر ، وهكذا أوتى الاستقلال إلى حد ما . أن الطبيعة لا تسيره كالحيوانات الأخرى على طريق معين ولا تتكفل له بجميع حاجاته بنفسها وإنما قد اعطاه الله قوة السعى والجهد وتركه فى الدنيا بحيث لا ينال كل ما ينال إلا بسعيه ولا يختار الجهة أو الطريق لبذل سعيه وجهده إلا على مشيئته فيتقدم على طريقة المختار إلى حيث يستطيع .

أما الحيوان الخارجى فإنما اعطى الإنسان الداخلى ليستعبده ويستذله لخدمته . هذا الخادم إنما هو جاهل ليس عنده إلا الأهواء وشهوات النفس ومطالب الجسد وما نصب عينه إلا أن يحصل على رغباته فهو بدلا من أن يخدم الإنسان الداخلى يريد أن يطغى عليه ويستخدمه ويكرهه على أن يكون مجرد آلة لتحقيق مطالبه ورغباته الحيوانية .

وعلى العكس من ذلك فإن الإنسان الداخلى تستدعيه فطرته أن يسخر لنفسه الحيوان الخارجى ، وقد ألهمه الله علم الفجور والتقوى وأعطاه الكفاءة للتمييز بين طريق الخير وطريق الشر (**وهديناه النجدين**) وجعل فيه حساً خلقياً يستدعيه من الداخل ألا يحقق حتى حاجاته الحيوانية إلا بطريق يناسب إنسانيته لا كما تحققها الحيوانات .

وعلى هذا ليست الحياة الإنسانية من أولها إلى آخرها ، إلا ساحة للحرب القائمة بين الإنسان الداخلى والحيوان الخارجى .

الباب الخامس

الإسلامية ومفهوم الأمة (القومية والعنصرية)

أولاً العنصرية والأجناس

ثانياً القوميات والإقليميات

الفصل الأول
العنصرية والأجناس

طرح الفكر الغربى فى أفق النظام الإسلامى مفهوماً جديداً للأمة وللقومية وللعنصرية وللأجناس بعد أن أزاح عن المجتمع الإسلامى مفهومه الأصيل الذى استعلن بنزول القرآن والذى كشف عن انتماء البشرية كلها إلى أصل واحد : **(كلكم لآدم وآدم من تراب)** .

والذى حدد الأفضلية والأسبقية والتميز بين الناس عن طريق واحد هو العمل ، وليس عن طريق العنصر أو الجنس أو الدم أو اللون أو الدين . لقد أزاح الإسلام هذا الزيف كله وصحح مفهوم البشرية فى انتمائها الأصيل وفى وجهتها الحقة .

وهذا المفهوم الذى طرحه الإسلام بوصفه خاتم الأديان ، قد طرحته الأديان السماوية من قبل كلها ، ولكن الفكر البشرى كان دائماً معارضاً لحقيقة وحدة الجنس البشرى ، داعياً إلى التميز بالعنصر واللون والجنس والدم فى سبيل الاستعلاء عن طريق القوى التى يتاح لها السيادة والسيطرة ، ولقد صدرت هذه النظريات العنصرية القومية عن منطلق الاستعمار الأوربى الحديث الذى أراد أن يقدم تبريرات منطقية لسيطرته على الأمم الملونة فى آسيا وافريقيا التى سقطت فى براثن نفوذه وسلطانه ، فكان لابد أن ينطلق هذا السلطان الذى فرض الاحتلال من منطلق العنصر الممتاز الذى يملك القوة ويزدهى بالجنس الأبيض صانع الحضارة فى نفس الوقت الذى ينتقص فيه حق الأجناس الملونة التى سقطت تحت سيطرة الغزاة لأنها أقل درجة فى الكفاية العقلية أو الأصالة العنصرية .

وقد ظل هذا المفهوم علامة على الخلاف الواسع العميق بين الغرب الأوربى والأمريكى وبين أهل أفريقيا وآسيا ، ثم دخل عامل الدين أيضاً الذى هو الإسلام دين أغلبية سكان أفريقيا وآسيا فى حومة الجدل ووجهت إليه الاتهامات حيث أنه دين المغلوبين والمستعمرة بلادهم .

غير أن هذه النظرية التى أقامت هذا الصراع بين سلطان أوربا وأمريكا فى أفريقيا وآسيا ، لم تلبث أن أقامت صراعاً آخر فى الغرب نفسه بين العناصر المختلفة ، بين السامية والآرية ، وبين عناصر الجرمان واللاتين من ناحية أخرى ، وارتفعت الأصوات بالادعاء بالتميز لجنس خاص كما حدث فى ألمانيا النازية ، أو لعنصر خاص كما ادعت الصهيونية العالمية أن اليهود هم شعب الله المختار .

وليست نظرية الاستعلاء بالعنصر جديدة على الغرب الأوربى ولكنها قديمة قدم الفكر اليونانى والهلينى فقد دعا إليها أرسطو وأفلاطون .

وجعلتها الأمبراطورية الرومانية قانوناً نافذاً : روما سادة وما حولها عبيد .

(٢)

ولقد اشارت أبحاث التاريخ إلى أن التميز العنصرى أمر قديم ، ظاهر الأثر فى الحضارات الفرعونية والفارسية والهندية واليونانية القديمة . وقد ذكر هيردوت أن الفرس كانوا يرون أنهم أسمى مرتبة من بقية البشر .

أما المجتمع الاغريقى فكان مقسما إلى طبقة من الأسياد وأخرى من العبيد ، وكانوا ينظرون إلى كل الأجناس التى لا تنتمى إليهم على أنهم من البرابرة .

كذلك كان المجتمع الرومانى مقسما إلى طبقتين : طبقة الأحرار وطبقة العبيد ، وطبقة وسطى تضم سكان المستعمرات .

وقد جاءت الأديان السماوية حاثة على الإخاء الإنسانى غير أن اليهودية حرفت مفهوم وحدة الجنس البشرى وبدلته بعنصرية الشعب المختار .

وقد ظهر فى اليهود بعد سقوط آشور مبدأ التفرقة العنصرية فجاء (يهود بنى عزرا) ونادوا بمنع اختلاط اليهود بغيرهم واعتبروا جميع أطفال اليهود من زوجات غير يهوديات أقل شأناً من سائر الأطفال .

« ولذلك كانت مملكة إسرائيل القديمة مهد العنصرية . ولا يزال اليهود حتى الوقت الحاضر جماعات منعزلة لا تختلط بغيرها وتدعى أنها شعب الله المختار وأن غير اليهود أقل شأناً ، وقد تعصبوا لكل ما هو يهودى واحتقروا كل ما لا ينتمى إلى ملتهم » .

ويشير جوان كوماس فى كتابه عن العنصرية إلى أن العهد القديم الذى كتبه عزرا أو كتب أغلبه يشير إلى العنصرية ويؤكدها . يقول :

فى العهد القديم نجد اعتقاداً بأن الاختلافات الجسمانية العقلية بين الأفراد وبين المجموعات على السواء اختلافات ترجع إلى المولد وأنها اختلافات موروثة لا تتغير . وشمل سفر التكوين عبارات تفترض فيما يبدو انحطاط جماعات معينة بالنسبة لغيرها ، مثال ذلك (ملعون كنعان) عبد العبيد يكون لإخوته . هذا إلى جانب كثير من التفوق البيولوجى قد تضمنه التأكيد بأن يهوه (Jehenah) قد عقد عقداً مع إبراهيم ونسله .

وفى ناحية أخرى نجد فى العهد الجديد مسألة (أخوة) بنى الإنسان فى العالم تتعارض تماماً مع وجهة النظر الواردة فى « العهد القديم » .

ويشير (جوان كوماس) إلى الإغريق القدامى وكيف كانوا يعتبرون كل الناس ما عداهم برابرة . ويقول أن أرسطو (٣٨٤–٣٢٢ ق . م) حاول أن يبرر طموح الإغريق لسيادة العالم وزعامته فنادى بنظرية أكد فيها أن جماعات معينة تولد حرة بالطبيعة وجماعات أخرى تولد لكى تكون عبيداً .

(وسنرى فيما بعد أن هذه النظرية قد استخدمت فى القرن ١٦ لتبرير استرقاق الزنوج والهنود الحمر فى أمريكا) ا . هـ .

وقد جاءت المسيحية كما جاءت الموسوية من قبل تدعو إلى وحدة الجنس البشرى وعارضت التفرقة العنصرية . ولكن هل استطاعت أوربا المسيحية أن تقبل هذا القانون .

« على الرغم من تعاليم المسيح ، فقد ظلت أوربا زمناً طويلا لا تعد الرقيق من الجنس البشرى . وفى القرن الثالث عشر قامت حركة اضطهاد دينى شديدة على أيدى الكنيسة الرومانية » .

« وكان الدين بدلا من الجنس هو معركة العنصرية وانعكاس لها ، وخاصة إذا صاحب الاختلاف فى الدين اختلاف فى البشرة أو الجنس أو اللغة » .

« وفوق ذلك كانت رغبتهم فى الاستئثار بالأراضى المكتشفة حديثاً وبخاصة أرض الرق فى أفريقية ، إذ صور أهالى البلاد الذين لم يرحبوا بهم ولم يكرموهم وقاوموهم فى صور أشد قسوة وأعظم خطراً من الفاتحين أنفسهم وقد سموهم آكلى اللحوم فى البحر الكاريبى »[1] .

غير أن نظريات العنصر واللون أخذت تزداد انتشاراً منذ توغل الاستعمار الغربى فى العالم الإسلامى ، فى القرن الخامس عشر . ثم أخذ التميز العنصرى يصبح شيئاً منظما خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ولذلك ارتباط باستعمار أفريقيا واكتشاف أمريكا وطريق الهند وعملية القرصنة السوداء التى قامت بها جماعات الرقيق لنقل الأفريقيين إلى أمريكا .

ويشير الباحثون إلى أن (جوان دى سيبوهيدا) هو أول كتاب الاستعمار الغربى الذى حاول عام ١٥٥٠ تبرير العبودية والرق فى العصر الحديث ، على أساس نظرية أرسطو ، فنادى بانحطاط الهنود الحمر وفسادهم الطبيعى

---

(١) خرافات عن الأجناس : جوان كوماس .

والوراثى مؤكداً أنهم مخلوقات غير منطقية أو معقولة وأنهم يختلفون عن الأسبان بقدر اختلاف القردة عن الإنسان .

وكان ذلك تبريراً للسيطرة الأوربية على القارة الأمريكية وإبادة أهلها الأصليين .

(٣)

ثم جاءت نظرية دارون البيولوجية فاستغلت أبشع استغلال على الصعيد الاجتماعى والسياسى « فقد رحب البيض المؤمنون بالعنصرية بنظرية بقاء الأصلح واتخذوا من هذا الشعار مبدأ لهم فاضطهدوا الشعوب الملونة وغالوا فى ذلك ما دام الأمر مبنياً على صلاحية البيض وحدهم ولذا فإن لهم البقاء لأنهم الأصلح ولغير البيض الفناء لأنهم غير صالحين للبقاء » .

وقد استطاع العنصريون « أن يتخذوا من نظرية دارون البيولوجية أساساً لنظرية اجتماعية دارونية (بمعنى أنهم نادوا بما يسمى بالاختبار الاجتماعى) ليقابل مبدأ الاختبار الطبيعى ، ومن ثم فإن المجتمع يختار أصلح من يقود هذه المجتمعات ، كما تمثلوا فى امتياز بعض الشعوب عن بعضها الآخر » .

وبرز على الأثر عدد من دعاة العنصرية :

دافيد هيوم (١٧٧٦ م) الذى قال أن الزنوج أحط بالطبيعة من العناصر البيضـــاء .

أرنست رينان (١٨٩٢ م) الذى رفض نظرية تساوى البشر .

تين (١٩٨٣ م) الذى أنكر أن الاغريق والبرابرة والهندوس ورجال النهضة متحدو النشأة ومتساوون فى البشرية .

وكان اليهود من وراء مناهضة ومعارضة فكرة تساوى الأجناس . واستطاع الاستعمار فى كل مكان أن يستفيد من هذه النظريات التى تحاول

أن تبرر أن الزنجى ليس أحط من الرجل الأبيض فحسب ، بل إنه لا يختلف إلا بقدر يسير عن الحيوان .

وهكذا « ساعدت نظرية دارون الرجل الأبيض على تبرير أعماله بالثقة بنفسه وأمام غيره من البشر ، وبناء على ذلك اعتقد الأبيض أن استعباد أو افناء المجموعات البشرية المنحطة بواسطة الرصاص الأوربى ليس إلا تنفيذاً لنظرية استبدال مجتمعات راقية بأخرى منحطة » .

كذلك مارست الشعوب فى نزاعها مع بعضها البعض فكرة أن للأقوى بفضل تفوقه من الناحيتين البيولوجية والعلمية الحق فى تحطيم الأضعف .

وهكذا أخرجت العناصر البيضاء إلى الوجود ما أسمته بالدارونية الاجتماعية وعلى أساسها بنت حقها فيما اختصته لنفسها من مميزات اجتماعية واقتصادية . وهذه الدارونية الاجتماعية شىء لا يمت بأى صلة إلى مبادىء دارون البيولوجية البحتة ، ثم جاء هربرت سبنسر (١٨٢٠ – ١٩٠٣) فأدخل فكرة « بقاء الأصلح » فى علم الاجتماع . كما استخدمت الفكرة نفسها للدفاع عن نظرية نيتشه المتوفى عام ١٩٠٠ الخاصة بالسوبرمان أو الإنسان المتفوق .

وهى قائمة أيضاً على أساس التمييز العنصرى . ولكن هل استطاعت هذه النظريات التبريرية أن تقول شيئاً علمياً : كلا فقد أكد الباحثون أن ليس لهذه النظريات أى أساس علمى على الإطلاق لتصنيف الأجناس تصنيفاً عاماً على أساس من الرقى النسبى للاستعمار لتبرير نفوذه وسلطانه[1] .

(٤)

حفل القرن التاسع عشر بنظريات الأجناس والعنصرية :

(١) ظهر (دى جو بنيو) ١٨١٦ – ١٨٢٢ عالم فرنسى ألف كتاباً

---

(١) جون كوماس .

عنوانه (مقال فى تفاوت الأجناس البشرية) دافع فيه عن الفكرة القائلة بأن الجنس الأوربى ممتاز بحكم طبيعته على سائر الأجناس .

(٢) ظهر (ماكس مولر) ١٨٢٣ – ١٩٠٠ عالم ألمانى المولد ، يهودى الجنس ، أول من أدخل لفظ (آرى) وتناولها بعده علماء الأجناس ، عاد فى شيخوخته فنسخ رأيه الذى أعلنه فى صدر حياته واعترف بخطئه حين قال إن الآرية تعنى لغة قديمة لا جنساً متميزاً .

(٣) مادسون جرانت : أعلن فى كتابه (زوال الجنس العظيم) أن أكبر شخصيات التاريخ كانت من الجنس النوردى .

(٤) فاشيردى لابوج : ألف كتابه (الآرى) الذى يدعى أن هذا الجنس هو أرقى جنس وهو الذى خلق الحضارة .

(٥) هوستن تشمبرلن : المتوفى ١٩٢٧ والذى يعتبره الألمان مؤسس الفلسفة النازية .

وقد اهتمت الدوائر الاستعمارية بهذه النظريات وحاولت أن تسلكها مسلك العلم . وكان لكتاب جوبنيو أثره العميق فى معركة العنصرية الألمانية النازية . ومن خلال هذه الدراسات تشكلت ظاهرة هامة فى أوربا هى الظاهرة العنصرية التى تدور حول وجود اختلافات جوهرية . ذهنية وجسمانية بين الأجناس البشرية ، وتفسر التاريخ تفسيراً حتمياً يستند إلى الأنانية المطلقة وتدعو إلى ازدراء كل ما هو أجنبى .

وساندت (فرنسا) سيادة الجنس الكلتى ضد العنصر الجرمانى .

وساندت (بريطانيا) الانجلوسكسون ضد الكلت .

وسمت (ألمانيا) بالعنصر الجرمانى فوق الكلت والسلاف واللاتين .

وحمل الألمان فكرة جوبنيو فى التميز اللونى والسلالى فدعا إليها (ريشارد فجنر) وجعلها وسيلة لتأسيس امبراطورية كبيرة تحقق الوحدة

الجرمانية . واتخذها (غليوم الثانى) وسيلة لدفع الشعب إلى غزو المستعمرات وتغنى بها (فردريك نيتشه) وأوحت إليه بعض الآراء عن (السوبرمان) وانبعثت منها فكرة (المدى الجرمانى) قبيل الحرب العالمية الأولى .

وكان جوبنيو قد ادعى أن الأوربيين خلقوا ثم أمدوا بكل ما هو جميل وعظيم فى الحضارة وأن هناك جنساً آرياً بدائياً هو سيد الأجناس ، وأن الجنس الشمالى (التيوتونى) الأشقر صاحب العيون الزرقاء هو أرقى السلالات البشرية . وأن التوتونيين هم أرقى الأجناس البيضاء جميعاً وأفضل السلالات على الإطلاق من حيث قدرتهم على خلق الحضارة وأن أغلب الألمان منهم ، وأن الشعب الفرنسى من غير التوتونيين .

كذلك أعلن الكتاب العنصريون أن الجنس الكلتى وحده هو الذى توطن فرنسا وأنه يعزى إلى هذا الجنس صفات جسدية ونفسية تجعل منه جنسا متفوقاً على بقية الأجناس البيضاء . وركز جوبنيو على أن الدم ذو أهمية عظمى وأن الشعب الألمانى هو الشعب المختار لنقاء دمه ، كما شجع عبادة الأسلاف باعتبارها وسيلة للمحافظة على بقاء الأجناس الراقية .

(٢) أما ماكس مولر فقد تلقف النظرية التى قالت بوجود أوجه شبه بين اللغات السنسكريتية واليونانية واللاتينية والجرمانية وأن ذلك ربما يردها إلى أصل واحد ، تقف هذه النظرية التى قال بها وليم جونس (١٧٨٦) فأعلن أن وحدة اللغة هذه دلالة على وحدة الجنس وأن الاتصال بين اللغات الهندية والجرمانية يعنى أن الهنود آريون . ومن ثم فرض الباحثون أن الوحدة الجنسية لابد أن تتبع الوحدة اللغوية ، فقد أضاف (ماكس مولر) فى بحثه عن اللغات الأوربية دراسة ما سماه (الجنس الآرى) وذكر أنه فى وقت ما فى الماضى كان أجداد الهنود والرومان يعيشون فى بيئة طبيعية واحدة . وبنى فرضه على أساس أنه قبل أن تنتشر اللغات الآرية والأجناس الآرية من هذه البيئة الأصلية (مرتفعات أواسط آسيا) كان يسودها لغة لا هى سنسكريتية ولا هى يونانية أو جرمانية وانتشرت هذه الآراء ثم وجدت معارضة قوية من جانب العلماء الإنجليز والفرنسيين حتى الألمان أيضاً .

وعنى الباحثون الفرنسيون بدحض نظرية وحدة الجنس على أساس وحدة اللغة .

وقد سقطت النظريتان : فإن العلم دحض نظرية الآرية النورديكية كما أعلن أنه لم يقم دليل على أن آسيا هى منشأ الشعوب التى تتكلم تلك اللغات المتشابهة ولا على أن تلك الشعوب ترجع إلى أصل واحد ولا على أن تلك اللغات على تشابهها تفرعت من لغة أصلية واحدة .

(٣) ثم جاء رينان فكان من أشد كتاب الغرب قسوة فى الحكم على العرب تحت اسم صراع السامية والآرية ، فكال الاتهامات وادعى أن الإسلام من عوامل الانتقاص ، فقد جعل التوحيد أسلوباً ساذجاً من أساليب الفكر بينما جعل تعقيدات الفلسفة اللاهوتية دليلا على عظمة العقل الآرى ولا شك أن رينان مثله مثل جوبنيو وماكس مولر كان خاضعاً للنظرية العنصرية القائمة على السيطرة والتى تحاول أن تتخذ من قوالب العلم الزائفة تبريراً للاستعمار والسيطرة الغربية .

ومن عبارات رينان : إن وصول الساميين إلى التوحيد يفسر لنا السبب فى أنهم لم يكونوا من أصحاب الميثولوجيا مثل الآريين ، وإن تسامى العقلية السامية عن التفكير الفلسفى هو نوع من النقص العقلى ، وإن الساميين تنقصهم الدهشة التى تدعو إلى التساؤل والتفكير لأن اعتقادهم فى قدرة الله يجعلهم لا يدهشون لشىء .

وهكذا أعلن احتقار الغرب للشرق لأنه مصدر الأديان ولأن الشرق آمن إلى جانب الله وميز العقلية العربية بالتوحيد فى حين ميز العقلية الغربية بالفلسفة .

(٥)

غير أن هذه النظريات التى قامت على فروض وأهواء ومطامع لم تجد سبيلا لها لتكون تحت جناح العلم أو موافقة لمفاهيم العقل فقد ووجهت بالدحض والانتقاص من عدة جوانب :

(١) فلقد عورضت صلة اللغة بالجنس وتبين أن إطلاق كلمة الجنس على أصحاب لغة ما ينطوى على خطأ جسيم . فاللغة والجنس مفهومان مختلفان اختلافاً تاماً . وقال جوان كوماس[١] : لقد جاءت اللحظة التى بدأ فيها أصحاب اسطورة الجنس الآرى يحسون بالتدريج أن هذا الجنس الذى أضفوا عليه صفات التفوق والقوة — والسلالات الأخرى غير الآرية — المنحطة ، كل هذا لم يكن له وجود إلا فى أوهامهم ، ذلك أن أصل النظرية العنصرية هو سياسى أساساً ، وليس علمياً ، وانها سلاح يستعمله الفريقان المتعادلان لتبرير قتال بعضهم لبعض ، وذلك على الرغم من أن هؤلاء الأعداء ربما كانوا متشابهين من ناحية التركيب الجنسى . وقد اعتمدت النظرية على العناصر المادية (كاختلاف اللون ، وطول الرأس) وليس على الفكر والثقافةمن أجل تدعيم وتعزيز الغرور الجنسى .

(٢) كذلك ثبت أن جميع أجناس البشر على اختلاف ألوانها متساوية فى قواها العقلية وليس الجنس الأبيض هو أرقى هذه الأجناس .

وإذا كان الجنس الأبيض من خلال الأربعة قرون الأخيرة قد تمكن من بسط سلطانه على تسعة اعشار الأنحاء المأهولة فى الكرة الأرضية ، فإنه لم يحسن التصرف فيما اؤتمن عليه وقد انقضى العهد الذى كان الجنس الأبيض يباهى بتفوق قواه العقلية .

وليس ما أذيع من تقسيم العالم إلى آرية وسامية إلا جزءا من حرب الأجناس . وتأصل نزعة الكراهية والحقد التى يكنها الغرب للشعوب الملونة . وهو نزاع قديم بين الشرق والغرب مازال مستمرا وهو ليس نزاعاً حربياً فقط ولكن نزاع فكرى أيضاً ، فقد كان الشرق يحمل رسالات الأديان والرحمة والخير ، وكان الغرب فى كل جولة يسيطر فيها يحاول أن يقلل من شأن الشرق ما أمكن لكى يسود بوسائله المادية . وقد استعمل هذا السلاح فى موجة الاستعمار الأخيرة لإضعاف الروح المعنوية فى الشرق .

---

(١) فى كتابه خرافات عن الأجناس « ترجمة الدكتور محمود رياض » .

(٣) تبين خطأ التفسير المادى للجنس البشرى والسلالات وإقامة النظرية العنصرية على أساس رابطة الدم وتقسيم السلالات والصفات الهيكلية وفصائل الدم . واتجه الكتاب إلى اعتماد قاعدة المساواة العقلية والفكرية والروحية بين مختلف عناصر الجنس البشرى .

كذلك تبين أن التزاوج والاختلاط والانتشار والهجرة كانت[1] جميعها عوامل بعيدة الأثر فى تحطيم العزلة الجنسية ، واتخاذ جماعات مولدة أو جماعات وسطى تحمل صفات سلالتين أو أكثر ولم تجد نظرية (النقاء الجنسى) قبولا عند كثير من الباحثين لأن الاختلاط والتزاوج لم يمكن من وجود جماعة تحمل دماء نقية غير مختلطة . كذلك « اتضح أن عدم المساواة فيما للاجناس المختلفة من حقوق لا يمكن أن يرجع إلى لون البشرة ، كذلك فإن الحاجز بين الرجل الأبيض والرجل غير الأبيض ثبت أنه لا يستند إلى أسس علمية .

(٤) أما ما تردد عن الفروق العقلية والنفسية فقد تبين أنه لم يكن إلا نتيجة ظروف بيئية تأتى نتيجة أن أفراد جماعة من الجماعات قد سنحت لها فرصة التعلم عن طريق الاحتكاك الحضارى أو استغلال الموارد الطبيعية . وقد أثبتت التجارب التى أجريت على طلبة المدارس بالولايات المتحدة أن المستوى العقلى لتلاميذ زنوج أمريكا يفوق مستوى نظائرهم فى الولايات الجنوبية . ومن هنا تبين أن المسألة مسألة بيئة وليست مسألة جنس ، كما أن للفرص المتاحة والمستوى الثقافى أثره الأول والأهم . وقد أدى هذا إلى القول بأنه ليس هناك ارتباط بين حضارة معينة والتكوين الجنسى لسلالة من السلالات . وأنه ليس هناك ارتباط بين ما يسمى بالسلالة الآرية أو الجنس النوردى وبين الحضارات الغربية ، فالحضارات القديمة التى ازدهرت فى حوض البحر المتوسط فى حوالى الألف الثالثة قبل الميلاد نمت فى بلاد يتميز سكانها بالاختلاط لا بالنقاء الجنسى وذلك بالإضافة إلى أن الشعوب

---

(١) يسرى عبد الرزاق الجوهرى : السلالات البشرية .

تختلف فى تطورها الحضارى باختلاف السلالة والدماء . والحضارة فى العصر الحاضر ليست قاصرة على المجموعة البيضاء بل تدخلها اليابان والصين .

كذلك تبين أنه ليس هناك صلاحية لجنس ما للقيام بأنواع معينة من الأعمال والحرف .

(٦)

طرحت هذه النظريات حول العنصرية والأجناس فى أفق الفكر الإسلامى واستهدفت احتواء النظام الإسلامى ، وكانت ترمى إلى أمرين : إلى تبرير الاستعمار بمفاهيم الفروق بين الألوان والعناصر ، لفتح الطريق إلى دعوى تمييز اليهود الذين كانوا يتدافعون بالمناكب إلى فلسطين . وقد اشترك كثير من الباحثين المسلمين فى مراجعة هذه النظريات وكشف زيفها . وكانت أولى الملاحظات التى عرضت فى هذا الصدد : الإشارة إلى تلك العلاقة الماكرة اللئيمة التى تحاول أن تجمع بين علم الأجناس كنظرية علمية . وبين السياسة الدولية العالمية التى تستهدف الإفادة من مختلف العلوم لتحقيق غاياتها بتأكيد سلطانها ونفوذها .

وأشار دكتور محمد عوض محمد إلى أن علم الأجناس فى حقيقته لا يرى فضلا لسلالة على سلالة ولا جنس على جنس وذكر أن (كرور) فى كتابه عن الأجناس دحض الآراء الشائعة عن الأجناس وانتهى إلى أنها « جميعاً متساوية فى نظر العلم » وبذلك وصلت الدراسات إلى ما كشف عنه الإسلام منذ أربعة عشر قرناً من أن البشرية واحدة الأصل .

وكشف كثير من الكتاب عن الرابطة بين الاستعمار والعنصرية وما اتصل بهذا من دعوى الوصاية على البشرية من أجل المدنية ومهمة الرجل الأبيض فى تمدين الشعوب الملونة . وكيف عجز الاستعمار عن تحقيق ما ادعاه من رسالته فى تمدين الشعوب وتزكيتها بل على العكس من ذلك عمل على تدمير مقوماتها واستنزاف خيراتها .

كانت حركة العنصرية النازية هى أبرز حركات العنصرية والاستعلاء بالجنس فى العصر الحديث ، وهى حركة استعلاء الجنس الآرى فقد اتخذ هتلر من جميع المفاهيم التى نشرها جوبنيو وغيره نظرية تقول أن كل ما نراه من الحضارات البشرية إنما تمت بأصل إلى ثمرة النشاط الآرى الخلاق ، فقد كان الآرى ما يزال حامل المشعل الإلهى الذى يبين الطريق أمام البشرية ، وهو الذى فتح دروب المعرفة أمام الإنسان ليجعل منه سيد الكائنات الحية على هذه الأرض فإذا توارى الآرى فسيسود الظلام وتنهار الحضارة .

يقول المؤرخ فيشر : تقوم فلسفة النازى على وجهة النظر التى نالت تحبيذ فاجنر ونيتشه وتأييدهما وهى أن الجنس هو عماد كل شىء وأن روائع العالم المجيدة تمت جميعها على أيدى الجنس الآرى ، وقد حاج تشمبرلين بأن المسيح ودانتى وتوماس الاكوينى كانوا بلا ريب آريين ، وأن القوط الذين انحدروا من نفس هذا الجنس التيوتونى صنعوا لتقدم الحضارة أكثر مما صنعه الرومان .

وقد رد الباحثون على هذا الادعاء العريض فقالوا أن هذا الجنس الجرمانى الذى أعطوه كل هذه الميزات فى صناعة الحضارة أين كان قبل قرون وقد كان يسكن شمال القارة وكان جنساً غير مذكور ولا مأبوه له . وكان أحط الأمم الأوربية سكاناً فأين كانت خواصه الإلهية وصفاته السماوية فى تلك القرون .

وقد راجت عقيدة العنصرية خلال الحرب الأولى وبعدها ولا سيما بعد استيلاء اليهود على معظم المناصب فى ألمانيا ، وبدأت الدعوة إلى تطهير ألمانيا من العناصر الأجنبية بإعادة الأخلاق الجرمانية القديمة وهى السيادة والقوة ، هذه المبادىء الأوربية الغربية الديمقراطية التى حملتها الحرب إلى ألمانيا عن طريق اليهودية الجاثمة عليها . ومن هذه النقطة بدأت العنصرية اليهودية المسماة بالسامية تبرز وتستعلى ، وظهرت نظرية (مناهضة السامية) .

وليس هناك شعب غلا فى الدعوة إلى العنصرية غلو الشعب اليهودى الذى لم يكتف بأن ينادى بأنه الشعب المختار بل لقد جعل هذه العنصرية جزءاً من الدين اليهودى لا سبيل إلى فصلها عنه .

واستغل اليهود هذه الدعوى فى سبيل دعم خطتهم الصهيونية وتهجير أعداد ضخمة من اليهود إلى فلسطين بمساعدة دول الحلفاء فى إطار إقامة الوطن القومى اليهودى فى قلب البلاد العربية .

ومن خلال هذه الدعوات المبثوثة فى إطار العالم الإسلامى والبلاد العربية عن طريق الاستعمار الغربى والاحتلال البريطانى لمصر والسودان وفلسطين والعراق ، والفرنسى لسوريا ولبنان والمغرب العربى (الجزائر وتونس ومراكش) بدأت تنطلق نواة الفكرة القومية بالمفهوم الغربى .

(٨)

ولقد كان موقف الإسلام من العنصرية واضحاً وصريحاً : كان المسلمون متحررين كل التحرر من أى شعور بالتحيز فى اللون ضد جيرانهم الأكثر سمرة فى الجنوب ولا يقسمون الناس إلى أبيض وأسود(١) ، كذلك كان اتصال المسلمين البيض مع الزنوج الأفارقة ومع الشعوب الداكنة اللون فى الهند قائماً منذ البداية وقد استمروا فى تعزيز هذا الاتصال حتى اليوم ، فإن البيض والسود مندمجون تحت راية الإسلام عبر القارة الافريقية والهندية طولا وعرضاً . وقد برهن المسلمون البيض عن تحررهم من أى شعور عنصرى بأقوى البراهين والحجج حيث أنهم قد زوجوا بناتهم بالمسلمين السود (٢) .

ويقول مالكوم اكس(٣): إن أبرز معالم المجتمع فى العالم الإسلامى هو عمى اللون فى المجتمع الدينى وفى المجتمع الإسلامى ، هاتان القضيتان

---

(١) برنارد لويس — العرب .
(٢) توينبى — دراسة التاريخ م ١ ص ٢٢٦ .
(٣) زعيم الزنوج فى أمريكا . وقد أسلم بعد أن تبين صفاء الإسلام من العنصرية .

كانتا تؤثران علىّ تأثيراً عظيما . وتمدانى باقتناعات معاكسة لطريقتى السابقة فى التفكير . لقد كان هناك عشرات الألوف من الحجاج فى كل أقطار الدنيا كانوا من كل الألوان من الشقر زرق العيون إلى الأفارقة سود البشرة ولكنا جميعاً كنا نشارك فى نفس الطقوس مبدين روح الوحدة والاخوة التى ساقتنى تجاربى فى أمريكا إلى اعتقاد أنها لا يمكن أن توجد بين البيض وغير البيض . فى مجمع الإسلام فى الحج : حيث لا يشعر أى واحد بأى تمييز وحيث لا توجد عقدة الاستعلاء ولا عقدة النقص . فإن الناس الذين هم من جنس واحد يتجاذبون إلى بعضهم البعض إرادياً وطبيعياً فعل ما هم مشتركون فيه .

• • •

ولقد كان القرآن واضحاً وضوحاً لا سبيل إلى تجاوزه فى تأكيد عدم التحيز للجنس أو اللون قاضياً على تلك الظاهرة التى سبقت الإسلام والتى لم يتمكن المسلمون فى مجتمعاتهم وتاريخهم أن يلتزموها . فالقرآن وهو قانون الإسلام يعتبر التقوى هى القاعدة فى تصنيف الناس وليس الأصل أو المولد ، فالقرآن ضد الكبرياء والقبلية أو الارستقراطية أو العنصرية .

(ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم)

وقد أقام العقيدة بديلا عن العنصرية : وقد خاب كل من حاول استغلال بعض النصوص فى سبيل خلق تصور عنصرى فى الإسلام ، كما فعل برنارد لويس عندما اعتمد على قصة العبد فى (الف ليلة) وليست (ألف ليلة) من مقاييس الفقه الإسلامى ، حتى ولا هى معدودة من مصادر التاريخ الإسلامى ! ولعل أبرز ما رد به عليه هو ماقيل للمقوقس حين سأل المسلمين : كيف ترضون أن يتزعمكم رجل أسود ؟

قالوا : إنه رغم أنه اسود فهو أفضلنا منزلة وذكاء وحكمة لأن السواد غير مزدرى بيننا . .

الفصل الثانى
القوميـات والإقليمـيـات

بدأت فكرة القوميات والإقليميات تتداول المنطقة العربية منذ وقت بعيد ، وكانت الدعوة الأولى إلى القومية دعوة عنصرية خالصة ، فقد بدأت فى الدولة العثمانية تحت اسم « الطورانية » وهى دعوة اقليمية عنصرية كانت تستهدف ارتداد الأتراك العثمانيين إلى أجدادهم القدامى قبل الإسلام انفصالا عن الكيان الإسلامى السياسى الجامع بين العرب والترك . وقد حمل لواء هذه الدعوة مفكرو جماعة الاتحاد والترقى التى انبثق عنها (حزب تركيا الفتاة) وفى مقابل هذه الدعوة وتحت تأثير العمل على (تتريك العرب) الموجودين داخل الدولة العثمانية بعد أن استولى الاتحاديون على الحكم عام ١٩٠٩ بدأ العرب يفكرون فى الدعوة إلى العروبة ، ثم ظهر بعد ذلك مصطلح القومية العربية فى الشام والعراق ، وكانتا تابعتين للدولة العثمانية حتى عام ١٩١٨ .

أما فى مصر التى احتلها الاستعمار البريطانى عام ١٨٨٢ فقد بدأت تنفصل عن الدولة العثمانية تحت اسم : (مصر للمصريين) ثم اتسع نطاق الدعوة إلى المصرية فشمل تمصير اللغة والقانون والأدب وكل شىء واعتبرت مصر قومية فجرى حديث الكتاب عما اسموه « القومية المصرية » وقد اتخذت من تاريخها الفرعونى القديم أساساً لها ثم ظهرت دعوات إقليمية مختلفة فى لبنان باسم (الفينيقية) وفى العراق باسم (الآشورية) وهكذا . . . .

ثم جاءت الصهيونية فأعلنت فكرة (القومية الإسرائيلية) وتعالت صيحات أخرى بما يسمى القومية الكردية وغيرها .

وهكذا اختلطت القوميات بالاقليميات ، وكان طابع العنصرية الأوربية وصراع الأجناس واضحاً فى كل هذه الحركات التى كانت تجرى تحت إشراف النفوذ الاستعمارى وكانت تتحرك فى مخطط دقيق لا يستهدف تجميع كلمة العرب بعد سقوط الدولة العثمانية ولكنه يستهدف تمزيق وحدتهم إلى إقليميات ، ويسبغ على دعوتهم العربية مفهوم القوميات الغربية وصراعها .

ولقد كان ذلك كله ابتداء من العنصرية إلى القومية مروراً بالاقليمية خروجاً على مفهوم الإسلام الصحيح وابتعاداً عن منهج الإسلام فى بناء الأمة ومفهومه للرابطة بين الشعوب من حيث التعارف والترابط فى ظل وحدة الفكر والعقيدة .

والإسلام لا يرد روابط الأجناس والأمم ولكنه يرد تعصب الأجناس والتفرقة بالعنصر وصراع القوميات وكما تشكلت العروبة فى إطار الإسلام فلم تكن ثمة عروبة بالمعنى الصحيح قبل الإسلام وإنما جاءت العروبة لتميز هذه الفئة التى حملت لواء الإسلام فى الجزيرة العربية ، ثم شقت بها الطريق إلى أجزاء العالم كله فالعرب هم مادة الإسلام وحملة لوائه ، ولكنهم ليسوا عنصرية متميزة ولا تجمعهم إلا خطوة فى التجمع الأكبر : فى سبيل وحدة الفكر والعقيدة .

(٢)

لا سبيل إلى دراسة المفاهيم المطروحة فى أفق النظام الإسلامى فيما يتعلق بالأمة ، وما يتصل بمصطلحات القومية والاقليمية وغيرها إلا بدراسة حركة القومية فى عالم الغرب ، هذه الحركة التى حاولت أن تنقل أوضاعها ومفاهيمها إلى المسلمين ظنا بأن الكيانات الإقليمية التى نشأت فى أوربا انفصالا بها عن الوحدة السياسية المسيحية الأوربية هى شبيهة بالكيانات التى أنشأها الاستعمار بعد أن هدم الوحدة السياسية الإسلامية التى كانت ممثلة فى الدولة العثمانية .

والمعروف أن أوربا خرجت بعد الثورة الفرنسية من عصر الوحدة

الدينية الأوربية الممثلة فى الكنيسة الكاثوليكية والتى كانت تظلل أوربا كلها ، وكانت فى مقدمة العوامل ظهور البروتستانتية من ناحية وسيطرة اليهود على مقدرات الدول الأوربية والعمل على السيطرة السياسية عليها بإزالة الأوضاع التى كانت مفروضة بالفصل بين المسيحيين واليهود فى نطاق الدول المسيحية ، ولقد كانت الثورة الفرنسية هى المعول الأول فى هدم هذا النظام، والتعامل من منطلق العنصر والجنس بدلا من التعامل من منطلق الدين المسيحى .

ومن ثم قامت تلك الحركة الضخمة إلى القوميات الأوربية التى كانت تحمل طابع الشعور القومى والعاطفة الوطنية والتى اعادت تشكيل خريطة أوربا من جديد حتى اطلق على القرن التاسع عشر « عصر القوميات » .

وقد وصف ظهور عصر القوميات فى أوربا بأنه كان مرحلة طبيعية فى حياتها ومجتمعها بعد أن انهارت الكنيسة اللاتينية وتمزقت القوى الدينية إلى فريقين متنازعين ، وقد استتبع ذلك استعلاء العنصر ، ووقوع الصراعات وترجمة الانجيل إلى كل لغة ، وكانت اللغات لهجات فأزيلت اللغة اللاتينية القديمة ، وقامت اللهجات فأصبحت لغات مستقلة .

وقد كانت كلمة القومية فى أوربا مرادفة لكلمة الأمة ، وقد ارتبط مفهومها بنفس التحولات التى مر بها مفهوم الأمة ، وفى العصور الوسطى كان مفهوم القومية وثيق العلاقة بمسألة الولاء السياسى ، ولم يكن الانجليز أو الألمان أو الفرنسيون ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مواطنون ينقسمون إلى قوميات متميزة ، بل على أنهم جميعهم رعايا لهذا الحاكم أو ذاك الامبراطور .

ثم ظهرت القومية عندما نادى الكتاب بأن الجماعات التى تمتاز بوحدتها الجغرافية والجنسية ولها تقاليدها ولغتها ودينها لها الحق فى تقرير مصيرها السياسى فنشأت عدة دول قومية فى كثير من أجزاء العالم نظمت علاقاتها ووضعت دساتيرها .

ولكن سرعان ما انقلبت الحركة القومية بعد أن استقرت إلى حركات هجومية استخدمتها الشعوب فى الوصول إلى حدودها الطبيعية ولم شعثها ، وفى بسط نفوذها على الدول الأقل حضارة ونضجاً سياسياً .

ومن هذا ظهر « التوسع الإمبراطورى والتنافس الدولى » وساعد على ذلك عامل مباشر هو قيام الثورة الصناعية والحصول على حقول بكر من المواد الأولية وفتح أسواق عالمية لتصريف المنتجات .

وقد أدى انحراف القوميات إلى مجرد تعصب عنصرى أدى إلى فرض السيطرة على الغير وهنا انقلبت القومية إلى مد استعمارى جشع يحاول التغلب والتوسع .

وقد وصف بعض كتاب الغرب ظاهرة (استشراء فكرة الدولة القومية) أنه كان عاملا فى انهيار المثل الأعلى لعالم مسيحى واحد تتمثل وحدته فى سلطة الكنيسة الروحية ويضعف من وحدته السياسية والاجتماعية قيام مثل أعلى جديد قوامه : دولة قومية مستقلة ، تستعر منها حمى الوطنية وتعلو فيها كلمة (التملك) الذى وجدت فيه هذه الطبقة البرجوازية النامية مناط معالمها ومعقد أملها .

وبقيام الدولة القومية نشأت النظرية السياسية الحديثة ، نظرية الحكم لمصلحة الشعب ، تسندها البرجوازية التجارية لتحقيق مصالحها النامية ، هذه النظرية التى تبلورت فيما بعد ، والتى تستند فى الحكم إلى الحق الطبيعى بعد أن قضت الدولة القومية على كل سلطة كهنوتية وأصبح الأساس النظرى للحكم علمانياً وليس دينياً .

وكان العقد الاجتماعى الذى دعا إليه هيجو أن كل سلطة مصدرها الشعب .

ويقول جوستاف لوبون : إن النزعة القومية هى أساس الفكرة الوطنية وهى حين تشتد تولد ميلا إلى التوسع والسيطرة ثم إلى الحرب .

ويقول هانس كاهن : إن الثورة الفرنسية التى اعلنت فى البداية رسالة السلام العام ألقت بأوروبا فى أتون حرب أطول أمداً وأشد تدميراً من أى

حرب مضت منذ عهد الحروب الدينية ، فقد ظهرت النزعات القومية لأول مرة فى ايرلندا وروسيا وإسبانيا وإيطاليـــا والنرويج .

ويرى هانس فاهن أن الثورة الفرنسية التى وقعت سنة ١٨٧٩ تعتبر نقطة تحول فى التاريخ الغربى كله .

وإن فكرة الثورة الفرنسية حملت عدة مفاهيم :

(١) إحياء الحرية مما يحقق استعلاء جنس مغمور (ويقصد اليهود) .

(٢) إعلان القومية وهو التجمع الوطنى بعيداً عن الدين .

(٣) إعلان الديمقراطية وهى السيادة للشعب بدلا من الملوك .

وقد كان إعلان حقوق الإنسان ١٧٨٩ بإلغاء كافة أنواع التميز والامتيازات التقليدية ، قد هيأ : الطريق لنابليون ، كما مهد السبيل للقوة الميكافيلية الباردة : (فكرة التوسع) فنابليون كان واجهة ديمقراطية ولـكنه باسم القومية أنشأ روح الحكم المطلق فى أوربا كلها . ويقول أن نابليون حين أطاح بالملـكية عام ١٧٨٩ فقد « فرض ميراث فكرة الإمبراطورية الرومانية على القومية الفرنسية ، فقد وحد فرنسا وألمـــانيا الغربية وإيطاليا والأراضى الواطئة فى امبراطورية بوصفه الخلف الحقيقى لشارلمان » .

ولـكن عصر القومية أصبح مستحيلا معه — كما يقول هانز كوهن — أن تسود العالم أمة واحدة أو فكرة واحدة أو قائد واحد ، وفى مؤتمر فينا ١٨٢٤ عادت أوربا إلى حالها قبل القومية .

وبعد ١٨٣٠ جرى التأكيد على الوحدة والقوة القومية وعلى توسيع الرقعة القومية إلى أعظم مدى بلغه فى التاريخ .

وقد أشار جون ستيورات إلى مفهوم القومية فقال : إن القومية تجعل الناس لا يهتمون بحقوق أو مصالح أى جزء من الجنس البشرى فما عدا ذلك الذى يطلق عليه نفس اسمهم ، ويتكلم نفس اللغة التى يتكلمونها هم أنفسهم .

ويرى هانز كوهن : أن القومية لا تعدو أن تكون مجرد جزء من الإنسانية يميل فى عصر القومية إلى اعتبار نفسه أنه الكل ، كما يشير إلى « أنانيتها الجماعية » وأنها فى تطبيقاتها تشكل أخطر حد من الأنانية الفردية . يقول : ومثل هذه القومية إذا كانت قائمة على وحدة الجنس أو الدين ، فإنها تنتج إذا ملكت القوة العسكرية والروح العسكرية تهديداً خطيراً لجيرانها وتكون على كل حال مصدراً للانحلال الروحى لأعضائها ذاتها .

ويقول : إن القومية التى تدعى السلطة بإرادة الله أو التاريخ — سواء عن طريق الدين — أو أيدلوجية فكرية شبيهة بالدين — تؤدى إلى الافتراض الخطير لوضع الشعب (الفريد) : الشعب المختار » . ا. هـ .

هذا هو التصور الغربى للقومية التى طرحت مفاهيمها فى أفق الفكر الإسلامى ليحل محل مفهوم الأمة الإسلامى الأصيل ، وهذه هى التجربة على النحو الذى أخفاه عنا دعاة المفهوم الغربى للقومية .

(٣)

كانت نتائج القومية فى أوربا دماء ومعارك وصراعاً وأبرزها :

معركة واترلو : بين فرنسا وانجلترا .

مسألة الألزاس : بين فرنسا وألمـــانيا .

ويؤكد الباحثون[1] على أن قوميات القرن التاسع عشر تحولت عندما بلغت مرحلة معينة من نموها إلى نزعة اعتدائية ، وقد تجلت هذه النزعة بصورة واضحة فى تسابق الدول الأوربية إلى إقتناء المستعمرات والتوسع الامبريالى بصفة عامة .

وإن ظاهرة القومية قد بلغت ذروتها فى الظاهرة التى عرفت باسم الامبريالية وهى الظاهرة التى تجلت فى تسابق الغرب على استعمار آسيا

(١) عبد الكريم أحمد - الثقافة (٥-١١-١٩٦٣) .

وأفريقيا وتكوين امبراطوريات ضخمة ، وقد أدى هذا التنافس الامبريالى إلى حربين عالميتين مدمرتين فى أقل من ربع قرن .

وقد جاءت مفاهيم القومية وفلسفتها من علاج قضايا قائمة ولم يكن مصدرها فكرة عامة : فمفهوم القومية عند الألمان مرتبط باعتبار الألزاس جزءاً منها ، ومفهوم القومية عند الفرنسيين مرتبط بمفهوم الفرنسيين بأن الألزاس جزء من فرنسا ، وللإيطاليين مفهوم عن القومية .

ولقد نشأت بين القومية والديمقراطية صراعات ، فالقومية تجعل الولاء للجماعة والديمقراطية تجعل الولاء للفرد ، ثم جاء الصراع بين القومية والاشتراكية فالنظام الماركسى نظام طبقى وليس نظاماً قومياً ، وتنظر الماركسية إلى مفهوم القومية على أنه فكرة عفى عليها الزمن وأنها نبت النظام الرأسمالى ، أما الماركسية فترى الفكرة والعقيدة هى الوطن ، وقد هاجم ماركس القومية الديمقراطية التى نادى بها مازينى فى إيطاليا وكوسوت فى هنغاريا . والماركسيون يرون أن حجر الزاوية عندهم هى عاطفة الإخاء والتضامن .

كذلك هناك الخلاف بين الأجناس والقوميات .

وترددت نظريات تقول أن الجنس ما هو إلا عملية بيولوجية ، ومجتمع معين من أصل وراثى ، بينما الوطن جماعة ثقافية وسياسية وجغرافية ، وأن القول بالنظر إلى كل الاشخاص فى وطن ما كاعضاء لجنس موحد هو أمر بعيد عن الحقيقة ويسلم إلى نتائج مضللة . كذلك بدأ الصراع بين القومية والأممية . يقول بعض القائلين أن الأممية صفة المذهب الشيوعى ، ويقول الآخرون أن الشيوعية الأممية ليست سوى قومية كبرى تحاول ابتلاع القوميات الصغرى فقد ضمت روسيا إلى امبراطوريتها دولا وقوميات عدة ، والخلاف بين روسيا والصين يدل على أن كل دولة تتشبث بحقوق قومية ، والشيوعية الداعية إلى الأممية وقفت ضد أية فكرة وحدوية عربية .

ومن صراع القومية والأممية دعوة ولز إلى حكومة عالمية قائمة على أنقاض النزعة القومية يدين فيها الإنسان بالولاء للحكومة العالمية لا لوطنه الخاص .

وقد اتسع نطاق الدعوة إلى العالمية . وقد روج لهذه الدعوة اليهود والشيوعيون . وقد ارتفع صوت هذه الدعوة بعد انتصار الثورة الماركسية ١٩١٧ .

ولكن الأصوات الآن تردد أن القرن العشرين مازال عصر قوميات وأمم ، وقد تبين الآن استحالة إقامة دولة عالمية عن طريق الماركسية فقد تصارعت الدول التى تدين بهذا المذهب وانقسمت .

وتشير ملاحظات المراقبين إلى أن المذهب الشيوعى الآن يتخذ طابعاً قومياً عند التطبيق فى كل من الدول الآخذة به ، فالتطبيق الشيوعى مختلف فى الاتحاد السوفييتى عنه فى الصين الشعبية عنه فى أوربا الشرقية ، ويرون أنه بدلا من أن تقضى الماركسية على القوميات نراها تخضع لها بل إن الصراع الصينى السوفييتى لا يعدو أن يكون فى أحد جوانبه صداماً بين قوميتين مختلفتين .

(٤)

لم يختلف المفكرون الغربيون على شىء قدر اختلافهم على مفهوم القومية : فنظرية اللغة هى قوام القومية الألمانية ، ونظرية المشيئة هى قوام النظرية الفرنسية . ونظرية المصالح الاقتصادية هى قوام النظرية الماركسية .

كذلك هناك الخلاف بين مفهوم الأمة والدولة : وبين القومية والوطنية ، وبين القومية والوحدة . وقد طرح هذا القدر الكثير من أوجه النظر المتعددة والمتضاربة فى أفق الفكر الإسلامى والجماعة الإسلامية ، ففى كل مكان فى العالم الإسلامى علت صيحة القومية ، وبدأ الحديث عن القومية الإيرانية ، والقومية التركية ، والقومية العربية ، وظلت مع ذلك دعوات الفرعونية والفينيقية والبربرية وغيرها تصارع فكرة الوحدة العربية وتتخطاها إلى إحياء التاريخ القديم السابق على الإسلام والاعتزاز به ، فتركيا بدأت من طوران وربطت نفسها بأجدادها القدامى من أجل أن يقضى على الوحدة الإسلامية التى كانت قائمة فعلا والتى تربط تركيا فى القرون الأخيرة وإلى

أكثر من ألف سنة من دخول الأتراك والتركمان والتتار وغيرهم إلى حظيرة الإسلام ، وكان من نتائج ذلك أن استعلت اللغة والعوامل الوطنية الخاصة المتعلقة بالأرض والتاريخ القديم من تقاليد وأعياد وتراث شعبي . وعلت صيحة الانتساب إلى الجنس فالفارابي تركي ، والفردوسي فارسي ، والكندي عربي ، وأعيد النظر في التاريخ الإسلامي كله وعلى هذا النحو في مخالفة صريحة لما كان عليه واقع الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي في هذه المراحل حيث لم تكن صيحة العنصر أو الوطن أو القوم من الأمور المذكورة أو القضايا المثارة وحيث كان المجتمع كله إسلامياً بالفكر والعقيدة وكان نتاجه هو نتاج الإسلام وليس نتاج الأجناس .

بل إن الأمور قد بلغت حداً أشد عنفاً من ذلك حين أجرت تركيا إخراج الكلمات العربية من لغتها واستبدال الحروف العربية للغة التركية بحروف لاتينية .

وهكذا كان استيراد نظرية القومية من أوربا عاملا جديداً من عوامل تعويق النهضة والحيلولة دون جمع الشمل بعد أن عمق الاستعمار عوامل الفصل بين العرب والمسلمين وبين العرب وأنفسهم ووضعهم في إطارات القوميات الضيقة ، سورية ومصرية وسودانية ، وحاول أن يجعل لكل قومية اقليمية عوامل فصل وتميز تحول بينها وبين الالتقاء مع جاراتها في روابط اللغة والفكر والعقيدة ولقد كان فهم العرب للقومية في أول الأمر واضحاً وصريحاً فالعروبة تتحرك داخل إطار الإسلام لا من أجل إعلاء العنصر أو التميز بالجنس ، بل من أجل مقاومة الاستعمار ، والقضاء على الاحتلال ، فهذه الصيحات الوطنية كلها لم تكن خارجة عن إطار الإسلام ولكنها كانت تتحرك داخله ، وكانت تشيد بالتاريخ القديم وبالأرض في محاولة رد عدوان الاستعمار الذى كان يرميها بأنها ليست تملك مقومات الأمة الحقيقية ، ولكن هذا الاتجاه المؤقت في سبيل تحرير الأرض والذى أخذ طابع الوطنية لم يلبث أن دعم وعمق حتى يكون فاصلا بين الأجزاء الأخرى . بل ووضعت له الخطط لكى يكون عدوانياً ، فوقع الخلاف بين الاجزاء التى كانت واحدة :

بين مصر والسودان، وسوريا ولبنان ، ووقع الخلاف بين العرب من جهة وبين الفرس والترك من جهة أخرى ، وكان المفكرون والزعماء يؤمنون بوحدة المسلمين أساساً وبوحدة العرب مع المسلمين فى رابطة الفكر والعقيدة . ولكن دعاة النظرية القومية الغربية لم يلبثوا أن طرحوا مفهوماً جديداً للقومية يسلخ العروبة من مقوماتها وارتباطاتها ويجعلها أشبه بالقوميات الأوربية استعلاء وعدواناً . فإذا كانت النظرية الغربية فى القومية قد استبعدت الدين فإن على النظرية العربية فى القومية أن تستبعده ، وإذا كان من حق أصحاب النظرية استبعاد الدين فهل فى إمكانهم بالتطبيق على العرب استبعاد الإسـلام ! .

ذلك هو ما عجزوا عن تصوره ، فالإسلام ليس ديناً كالدين الغربى الذى استبعدته أوربا ، ولم يقع المسلمون فى خلاف مع الدين كالخلاف الذى وقع فيه الغربيون ، وليست العروبة نقيضاً للإسلام كما جاءت القومية الغربية نقيضاً للوحدة المسيحية .

كذلك فإن اللغة والتاريخ وهما عنصرا القومية الأولية لا ينفصلان فى الثقافة العربية عن الإسلام . ومن هنا نتبين استحالة تطبيق التعريفات القومية الغربية على علاقة العروبة بالإسلام .

وإذا كانت اللغة دعامة الوحدة فإنها لا تنفصل عن القرآن والإسلام وليست العبرة بمن يتكلم عربياً بل العبرة بمن يفكر عربياً .

أما التاريخ فليس للأمة العربية تاريخ منفصل عن الإسلام أو سابق له . والإسلام قبل ذلك كله وبعد ذلك كله ليس دينا عبادياً لاهوتياً بمعنى أنه علاقة بين الله والإنسان ، بل هو ضابط العلاقتين بين الإنسان والله ، وبين الإنسان والمجتمع .

(٥)

تدل وقائع التاريخ أن العالم الحديث قد اجتاحته دعوى العنصرية والدم فهما نبت فكرة القومية التى حاولت أن تتسمى باسم الدولة أو الأمة

غير أن التجربة أثبتت انحراف القومية إلى التعصب العنصرى من ناحية وفرض السيطرة على الغير ، وكشف انتشار القومية عن فشل ذريع فى تحقيق هدف إنسانى جامع ، فهى لم تتمكن من تمهيد السبيل لإيجاد مجتمع إنسانى يسوده التعاون والاتحاد أو تعززه الصلات الأخوية بين الشعوب وأكدت الدراسات التى أجراها الباحثون فى هذا المجال أنها كانت عامل انقسام بين الشعوب إذ لم تمازجها روح حرة من التسامح والوفاق أو نزعة عالمية إنسانية ذات عقيدة سياسية وأن تأكيدها للسيادة القومية والمميزات الثقافية لا تساعد على تعزيز التعاون بين الشعوب[1] .

وقد ارتبطت القوميات فى أوربا بأمرين خطيرين يتعارضان مع الإسلام :

الأول : هو العودة إلى الجذور القديمة مع تعدى التحول الأخير الذى أحدثه الإسلام وغير به كل شىء فى علاقات هذه الأمم .

الثانى : ارتباط القوميات باللادينية ، أو نفى أثر الدين مع أن الدين بمفهوم الإسلام هو جزء أساسى من الثقافة والعقيدة والاخلاق .

كذلك ارتبطت القوميات بالدماء والأعراق والأرض ولم ترتبط فى أوربا بأى مقومات نفسية أو روحية أو معنوية .

ويرى البعض أن القوميات ليست ظاهرة طبيعية ولكنها حالة مرحلية ضرورية جاءت نتيجة تطورات تاريخية واجتماعية ، فليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأنها ظاهرة خالدة وقد تحل محلها مرة أخرى اتجاهات عالمية مما يطابق التطور الصناعى والاقتصادى فى عصرنا[2] .

والإسلام يقرر أساساً واقع انتساب البشر إلى قومياتهم ولكنه يحرم الانغلاق عليها أو العدوان بها ، ويحرم العصبية ويعارض اتخاذ القومية عقيدة

---

(١) شارل عيساوى .

(٢) هانس كوهن .

أو رابطة عليا فوق رابطته ، وهو يوحد بين القوميات رابطة أعلى وأكبر هى رابطة الأخوة الإسلامية . ويجمع بين القوميات فى ظل عقيدته وتشريعه لتحصل أمته على أساس العقيدة .

يقول فاضل الجمالى : « جاء الإسلام مصححاً للتطرف والتعصب فى القوميات الأمر الذى تشكو منه الإنسانية اليوم ، وجاء مقاوماً للعصبيات القومية . فالإسلام رابطة أخوية روحية بين العناصر المسلمة المختلفة . القوميات التى تعيش فى الوطن الواحد مثل العرب والأكراد والأتراك والفرس ، كذلك يؤكد العلاقة بين العربى المسلم وغير المسلم فكل عربى يعتز ويفخر بالإسلام ولو لم يتدين به » .

وهناك ظاهرة بارزة مع الأسف تحاول أن تربط القومية بالعلمانية ، وتفصلها عن مفهوم العروبة الأصيل المرتبط بالإسلام بحسابه منهج حياة وأنه كيان ثقافى وحضارى وليس ديناً عبادياً فحسب .

وتلك هى محاولة الاستعمار فى فرض مفهوم غربى للقيم الأساسية وإخراجها من مفهومها الأصيل ، فالعرب ينظرون إلى الوحدة العربية على أنها كانت بديلا للتجمع الإسلامى الذى انهار بسقوط الدولة العثمانية وهم يرونه فى نفس الوقت حلقة فى الطريق إلى الغاية الكبرى ومرحلة فى سبيل الوحدة الإسلامية .

فليست الدعوة إلى الوحدة العربية دعوة منفصلة أو مستقلة إلا فى نظر التغريبيين الذين يرون أن يجعلوها سداً بين العرب وبين المسلمين والإسلام نفسه . والذين يقولون أن الدين لم يعد عاملا من عوامل الوحدة العربية أو القومية إنما ينظرون إلى الإسلام نظرة أساتذتهم فى مدارس الإرساليات التبشيرية أو سادتهم فى جماعات المحافل الماسونية .

ولقد كان المفهوم الغربى للوحدة العربية هو أحد الحواجز الضخمة التى حالت بين العرب وبين النهوض والتقدم والسعى فى الطريق الصحيح إلى غايتهم الأصيلة . وكان دخول هذا المفهوم الغربى على القومية واستشراؤه

عن طريق كتاب خرجتهم محافل الماسونية أو كانوا من أتباع حزب الاتحاد والترقى أو من خريجى معاهد الإرساليات عاملا هاماً فى النكسات الخطيرة والآثار المتعددة التى شهدها المجتمع الإسلامى والبلاد العربية بالذات فى تضارب المفاهيم فى السنوات الأخيرة ، ذلك أنه لا سبيل إلى التضارب مطلقاً مع الفهم الصحيح لحقيقة الإسلام ولارتباط العروبة به فالإسلام ليس ديناً بمعنى الاختلاف العقائدى الذى عرفته أوربا حين وضعت نظريتها فى القومية ولكنه هو قاعدة الفكر والثقافة ، والحضارة الشاملة التى لا تكون اللغة أو التاريخ إلا عناصر منه مرتبطة به غير منفصلة .

ويرى الدكتور عمر فروح أن دعاة النظرية القومية الغربية فى البلاد العربية والإسلامية يعزلون الدين بينما لم تعزله أوربا ، ويقرر أن البروتستانتية جزء لا يتجزأ من القوميات الهولندية ، والانجليزية ، بينما الأرثوذكسية جزء أصيل من القوميات اليونانية والبلغارية ، كذلك الإسلام كان ولا يزال جزءاً أساسياً من القوميات التركية والإيرانية والأفغانية والمصرية والعراقية .

ويقول : إن القومية المصرية إسلامية فى حقيقتها : وقد جفل المبشرون لما سمعوا النداء الوطنى (مصر للمصريين) فقالوا إن هذا يعنى مصر للمسلمين ، ولما خاب المبشرون فى وقف تيار القومية الصحيحة عمدوا فى كل بلد إلى أقلية غير مسلمة ، وحاولوا أن يضموا إليها أحيانا نفراً بارزاً ليلفقوا لأهل كل قطر مسلم قومية وهمية جديدة لقد أرادوا أن يبعثوا الفرعونية من خلال حجارة الأهرام فى مصر والفينيقية من خرائب الساحل الممتد من يافا إلى اللاذقية ، والفينيقية تكون فيها النصرانية أوسع انتشاراً ، ولما لم تنتصر هذه الدعوات الإقليمية الضيقة وقع الاستعمار على فكرة « العروبة » وألبسها ثوباً جديدة ، لقد أريد من العروبة أن تكون رابطة قومية مناقضة للإسلام فأعلنوا أن سياسة العروبة لا صلة لها بالإسلام ، وأن المسلمين من غير العرب لا صلة لهم بالعروبة وهكذا برزت : « فكرة العروبة المجردة من الإسلام » .

ثم أخذوا هم يدعون للعروبة ويقاومون الحركات الإسلامية .

كان التركيز على « الوطنية » – كما يقول السيد محب الدين الخطيب – يعني تماماً : « حل العروة الوثقى » .

فقد أطل الغرب على الشرق بعد فشل الحملات الصليبية فرأى الشرق متماسكاً بعروة الله الوثقى – التي شعارها في القرآن (إنما المؤمنون إخوة) فحكم الغرب بأنه لا يستطيع أن يكتسح الشرق وأن يفتحه وأن يجعله تحت تصرف الغربيين إلا إذا توصل إلى حل تلك العروة وإلى أن يفرق بين المسلمين . فقال للتركي : الصلاة عربية .

وقال للمصري : مالك وللعرب وتاريخهم وأمجادهم . انظر إلى آثار الفراعنة . ومن ثم دعا إلى إحياء القوميات في الشرق وإماتة الإخاء الإسلامي ، وجاءت أساليب التعليم المؤيدة من السلطة الخاضعة للإدارة الأجنبية ، فجعلت الصوت الإسلامي يخفت .

ورأى المسلمون أنفسهم بعد أن كانوا أمة واحدة فصاروا أمماً كثيرة .

يا أهل لبنان : أنتم سلالة الفينيقيين .

يا أهل العراق : انتم سلالة الكلدانيين والآشوريين .

يا مغاربة : انتم سلالة البربر .

ولقد كانت الدعوة (الوطنية) التي هي مرحلة القومية الإقليمية عملا خطيراً اتجهت إليه أنظار الباحثين لتقدير خطره ومعرفة أثره :

قال المجاهد الهندي المسلم محمد علي في مصر إبان زيارتها عام ١٩٢٨ : « إن الإسلام رابطة عقدها الله فيما بيننا ومهما تهاونا في أمرها فسنعود إليها ، أما الوطنيات ، فإنها رابطة دعانا إليها الشيطان ومهما خدعنا بها فستتبين عما قريب إلى أن الغرض منها تمزيقنا وتفتيت قوانا » .

ويقوم الأمير شكيب أرسلان دعوة الوطنية المجردة من الإسلام ، فيقول : إن الدعوة الوطنية المجردة من الدين الإسلامي لا تخلق فى قلب الوطنى أدنى اعتقاد بأنه أعلى من الأوربى وكيف تخلقه وهى مجردة من العقيدة القرآنية معتمدة على إعادة المادة المحسوسة لاغير ، لامراء فى أننا إذا رجعنا إلى المادة المحسوسة وجدنا الأوربى اليوم على وجه الإجمال أعلى بكثير من المسلم ، فلا يكون من نتيجة لتلك الدعوة الوطنية المجردة من الإسلام سوى أن نجرد ذلك الوطنى من عزة النفس الواقرة فى صدره بكونه مسلماً موحداً « وأنتم الأعلون » ، وأن تسلبه ذلك الخلق الضرورى فى نهضات الأمم وهو الاعتماد على النفس الكافل تحفزه الدائم للوثوب .

أضف إلى هذا أن المسلم المعتقد بدينه لا يزال موقنا بأنه لابد من أن يدال له من الأوربى ولو بعد زمن طويل :

(هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله)

وإن ما عليه الإسلام من الضعف إنما هو عارض مؤقت لابد أن يزول وأنه إنما وقع تمحيصاً للمسلمين بذنوبهم التى اقترفوها وتهاونهم بأمر الله ونواهيه .

ومن المعلوم أن الأمل هو الشرط الأساسى للعمل ، فليس من حافز للمسلم على النهوض مثل أن يعتقد أن الضعف الذى حل به اليوم طارىء لا أصيل ، وأن الأصل أن يكون سيداً عزيزاً فى الأرض ، فالعقيدة الإسلامية توحى إليه هذا الاعتقاد وتحيى فيه هذا الأمل ، على حين أن العقيدة الوطنية الإلحادية التى لا تنظر إلى المحسوس فقط لا تجد أمامها شيئاً يوحى إليه أنه قادر على أن يصارع الأوربى لأن المحسوس مخالف لذلك .

والإسلام هو الذى يمنعه من الاندماج لأنه لا يقدر أن يكون مسلماً وأن يندمج فى الإفرنج فإن هذين الأمرين لا يجتمعان .

إن العقيدة الوطنية لا تمنع من الذوبان فى بوتقة الجنسية الإفرنجية ، وإنما

الذى يمنع هو العقيدة الإسلامية . والرابطة الوطنية المجردة من الإسلام معرضة إلى خطر انحلال الأخلاق التى هى من دعائم الأمم ، والعقيدة الوطنية المجردة لا تنبعث من الآمال فى حسن اكمال معشار ما تبعث من العقيدة الإسلامية . والعقيدة الوطنية لا تزرع فى صدور الشرقيين عزة النفس والاعتقاد بالكرامة الشخصية . والعقيدة الوطنية المجردة تفك ما بين المسلمين من عرى الارتباط مما يفقدهم بذلك قوة لا عوض لهم عنها » ا . ه .

ولا شك أن ثورة الجزائر تعطى أصدق مفهوم للالتقاء الحقيقى بين مفهوم التكامل بين الإسلام والعروبة ، وبين مفهوم الترابط بين الوطنية والعروبة والإسلام فقد كانت ثورة إسلامية أساساً ، وكان الإسلام هو دافع التحرر والقضاء على النفوذ الأجنبى . وقد كان جهادها إسلامى الطابع ، وكانت تؤكد وجودها الوطنى بالأرض والقومى باللغة والعروبة والإسلامى بالفكر والعقيدة . وقد شهد الفرنسيون بأن الجزائريين يحاربون كمسلمين فى الدرجة الأولى .

واعترف « ولفرد كانتول سميث » بأن الحركات الوطنية كلها فى عالم الإسلام والبلاد العربية ، كانت إسلامية الطابع ، فقال : إنه لم تقم حركة وطنية فى البلاد العربية إلا وكانت الروح الإسلامية أساسها وأكد هذا المعنى (هاملتون جب) عندما قال إن العرب متمسكون بلغتهم وأدبهم ومعنون بمجد الإسلام . وقال آخرون إضافة : إن الروح الإسلامية ستبقى تسود بلادهم وتتقدم أبداً بلا كلل ولا ملل ولن يطرأ عليها أى ضعف أو وهن » .

وأشار كثير من المؤرخين إلى عمق الرابطة بين حركات المقاومة التى ظهرت فى مختلف أجزاء البلاد وبين الإسلام . وقال أحدهم : أن كل الثورات المقاومة للاستعمار كانت ذات طابع إسلامى . وثورة ١٩١٩ فى مصر كانت ساحة الأزهر مصدرها ، وأن التحرر الاجتماعى نفسه كان رواده الأوائل من المسلمين .

وأشار جبريللى فى كتابه (اليقظة العربية) إلى أن العرب لا يستطيعون فهم تراثهم الذى هو جزء من حاضرهم إلا إذا فهموا الإسلام .

ومن أجل تحرير مفهوم العروبة من الخضوع للمؤثرات الغربية الوافدة دعا العلامة محمد عزة دروزة إلى تصحيح علاقة العروبة بالسامية ودعا إلى الحذر من مفهوم الجنس السامى . وهى محاولة تحاول أن ترد العرب وهم الأصل إلى الفرع وتخضعهم لمفهوم التلمود والفكر اليهودى الذى أريد به تزييف حقائق التاريخ .

ويقول فى هذا الصدد : عندما نقول الجنس العربى لا نقصد المعنى الدقيق الذى يتميز به جنس بشرى عن جنس آخر بخصائص جسمانية بالدرجة الأولى وإنما نقصد المجموعة البشرية التى عاشت فى جزيرة العرب من أقدم الأزمنة التاريخية المعروفة وشاركت فى اللغة والأفكار والتقاليد حتى صارت حسا واحداً . ويشير إلى وحدة هذه المجموعات التى حاول الاستعمار أن يجعلها أجناسا يضرب بعضها البعض ، وإلى أن مصدرها واحد . . يقول :

« أصبح معروفاً أن هذه الموجات انساقت من جزيرة العرب : الكلدانيين والآشوريين والاكديين فى العراق ، والكنعانيين والعموريين والأراميين والعبرانيين فى جزيرة العرب وبلاد الشام ، ومعظم سكان وادى النيل شماله وجنوبه ومعظم أثيوبيا والصومال » .

« وقد ظلت جزيرة العرب ترسل بموجاتها إلى هذه الأقطار بدون انقطاع قبل دور العروبة الصريحة ، أى قبل أن تغدو اللغة العربية الصريحة لغة العرب واسم العرب اسما لهم ، ثم فى دور العروبة الصريحة قبل الإسلام .

ثم جاءت موجة الفتح الكبرى تحت راية الإسلام فلم تكد تمضى بضعة أجيال أو دونها حتى توطدت السيادة فى هذه البلاد للطابع العربى الصريح وغدا شاملا عاماً » .

ويقول : ومن هنا فإن أنسب الأسماء لهذا الجنس وأصحها فى دوره القديم هو الاسم الذى صار علماً له فى دور العروبة الصريحة وهو الجنس العربى لا السامى أو الساميين .

« وجزيرة العرب أخذت تسمى باسم العروبة الصريح فى كتب اليونان والرومان وأسفار العهد القديم منذ ألفين وخمسمائة عام ، واسم العرب الصريح أخذ يطلق على أهلها المستعمرين فى داخلها وتخومها الشمالية جزئياً ثم كلياً . منذ ألفين وخمسمائة عام كذلك ، بل قبل ذلك على ما تدل عليه النقوش والمدونات القديمة » .

« واللغة العربية التى يتكلم بها سكان الجزيرة والنازحون منها منذ ألفين وخمسمائة سنة كذلك هى اللغة العربية الصريحة بقطع النظر عن تعدد لهجاتها .

وبعد . . فإن السامية تسمية أعجمية وافرنجية » .

(٨)

ما هى المفاهيم الأساسية التى يتميز بها مبدأ القوميات الغربية الوافدة

أولا : (قومية الصراع والتنافس والاستعلاء بالدماء) .

هذه الأبواب المغلقة على الأمم الغربية بالعداء والاستعلاء والمنافسة ، وهو مما يعسر وجوده بين العرب والأمم الإسلامية كالفرس والترك . فإن الإسلام وفكره وعقيدته ما تزال هى الأرضية الحقيقية للوجهة الواحدة بين أجزاء العالم الإسلامى .

لقد ارتضت أوربا مذهب القوميات بعد أن حررت نفسها نهائياً من الدين الغربى ، كعقيدة جامعة ، وتمزقت إلى كاثوليك وبروتستانت وسيطرت اليهودية العالمية عليها فى هذا التحرك .

ثانياً : إن العرب لم يكن لهم وجود حقيقى كأمة ولا كوحدة قبل أن يجمعهم الإسلام ويوحدهم ، وليس فى تراثهم شاعر واحد تحدث عن العروبة أو جاءت هذه العبارة فى شعره ، فقد كانت القبيلة هى الأساس . وهنا خطأ محاولة التفضيل على الإسلام بأثر العرب فيه والعكس هو الصحيح فالعرب فى حقيقتهم مادة الإسلام .

ثالثاً : ليس الإسلام ووحدته الكبرى عملية مرحلية فى تاريخ المسلمين ولكن العروبة بمفهوم الوحدة هى عملية مرحلية إلى الوحدة الكبرى .

رابعاً : لم يتفق دعاة القومية الغربية على مفهوم واحد ، فهناك عشرات النظريات فهى مسألة إقليمية بحتة فى تقدير مضامينها ومفاهيمها ، فضلا عن القومية ، فهى لا تمتلك منهج حياة كالإسلام ، وإنما هى حلقة من حلقات ثلاث هى : (الأرض – الأمة – الفكر) .

فالوطن رابطة الأرض ، والعروبة رابطة الأمة ، والإسلام رابطة الفكر والعقيدة ، وهى ثلاث دوائر متداخلة مترابطة .

خامساً : فساد محاولة جعل القومية فى أفق العرب بديلا للإسلام . فليس الإسلام ديناً بمعنى دين الغرب وليست العروبة قومية بمفهوم القومية الغربية ، وليست العروبة فى مواجهة الإسلام ، أو العكس ، بل هما متكاملان كوجهى العملة ، والإسلام أصل وأساس .

سادساً : ما يسمى بالشخصية العربية هى شخصية إسلامية الفكر والمزاج ، عربية اللغة وليست هناك شخصية عربية مستقلة .

سابعاً : لم يكن هناك فاصل بين تاريخ الإسلام وتاريخ العرب طوال هذه القرون إلا فى الفترة الأخيرة بعمل الاستعمار .

ثامناً : العروبة بمفهومها الأصيل تتكامل مع الأمم الإسلامية ، بالأرض والفكر واللغة والثقافة ، فهناك انفتاح ولقاء وليس صراعاً وصداماً ، ولقد كانت القومية فى أوربا محاولة لخروج من الوحدة المسيحية الكبرى . أما العروبة فهى طريق إلى الوحدة الإسلامية الجامعة .

الباب السادس

تكامل نظام الإسلام وانشطارية النظم الغربية

أولا تكامل النظام الإسلامي في الاقتصاد

ثانيًا تكامل النظام الإسلامي في الاجتماع

ثالثا تكامل النظام الإسلامي في السياسة

الفصل الأول
تكامل النظام الإسلامى فى مجال الاقتصاد

يضم النظام الإسلامى فى إطاره العام ما فرقته الأنظمة الغربية تحت أبواب :

الفكر السياسى : ويضم المذهب الديمقراطى الغربى والاشتراكى الماركسى.

الفكر الاجتماعى : ويضم المذهب الغربى والاجتماعى الماركسى .

الفكر الاقتصادى : ويضم المذهب الرأسمالى الغربى والشيوعى الماركسى .

الفكر القومى : ويضم المذهب القومى والوطنى والاقليمى الغربى .

لقد جاء النظام الإسلامى شاملا لمختلف فروع : السياسة والاجتماع والاقتصاد والأمة بينما يقسم الفكر الغربى هذه المفاهيم طبقاً لطريقته فى التجزئة والانشطارية . هذا مع التسليم بأن النظام الديمقراطى متكامل سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وقومياً . وأن النظام الماركسى هو أيضاً نظام متكامل فى مختلف جوانب السياسة والاجتماع والاقتصاد .

ويمكن القول بأن النظام الماركسى هو تحول فى النظام الغربى نفسه وتطور فيه فهو منبثق منه أساساً وليس منفصلا عنه من حيث إنه نتيجة لما وصل إليه نظام بشرى قام أساساً على إعطاء الإنسان حق التشريع والتقنين لنفسه منفصلا عن الشرائع السماوية . وقد كان هو منطلق الديمقراطية الغربية حين تهاوت سلطة النظام المسيحى الكنسى الذى كان مسيطراً على الدولة الرومانية ثم على عالم الغرب كله . وبعد أن تحقق المجتمع الغربى بعجز النظام السياسى المسيحى من الاستجابة لحاجات الإنسان . وهذا هو العصر

الذى يوصف بعصر الاقطاع حيث كانت سلطة الكنيسة مع أمراء الاقطاع تسيطر على المجتمع الغربى .

وكانت المرحلة التى انبثقت من هذا النظام هى : الديمقراطية الغربية التى اتصلت من ناحية بعصر الصناعة ومن ناحية أخرى بعصر الاستعمار ، فقد ارتبطت الديمقراطية الغربية بكل هذه المعالم ومن مجموعها تشكل هذا النظام الذى عرف بالنظام الديمقراطى الرأسمالى الليبرالى الغربى ، هذا النظام الذى ما زال قائماً فى غرب أوربا وفى أمريكا والذى ظل مستمراً منذ القرن الخامس عشر إلى اليوم ، والذى انسلخت عنه التجربة الشيوعية الماركسية فى روسيا عام ١٩١٧ وامتدت إلى عدد من الدول فى أوربا وآسيا ثم الأمريكتين .

أما التجربة الديمقراطية فقد أدخلت تعديلات كثيرة منذ ظهور التجربة الشيوعية فى أوربا وحاولت أن توائم بين أصحاب العمل ورؤوس الأموال من ناحية ، وبين حقوق العمال ومطالبهم . وقد حققت فى ذلك تطوراً كبيراً حال دون تغلب النظام الشيوعى عليها .

كذلك فإن التجربة الشيوعية الماركسية التى حدثت فى روسيا ولم تحدث حيث توقع أصحاب المذهب فى إحدى الدول الصناعية المتقدمة كفرنسا وانجلترا ، هذه التجربة قد اختلفت كثيراً عن الصورة التى تخيلها ماركس وإنجلز ، ومن هنا أطلق عليها الماركسية اللينينية ذلك أن لينين مطبق الماركسية فى روسيا قد أدخل تغييرات جذرية ، ثم توالت التعديلات وماتزال فى مختلف العهود وإلى اليوم لتستطيع أن توائم بين الواقع الاجتماعى البشرى وبين النظرية .

ومن هنا يمكن القول بأن كلا النظامين البشريين : الديمقراطية والماركسية قد عجز عن أن يحقق المجتمع المنشود الذى تصورته الأيديولوجيات ، وأن كلا من النظامين قد عدل كثيراً وأضاف وحذف مما يحاول به أن يجرى مع العصر ومع طبيعة الإنسان والمجتمعات ، وبذلك تنازلت الديمقراطية عن كثير من حريتها كما تنازلت الماركسية عن كثير من جماعيتها ،

وانفتحت الديمقراطية لنوع من الجماعة ، كما انفتحت الماركسية لنوع من الفردية[1] .

ومع هذا التحول الدائم والتغير المستمر ومع ظهور مذاهب مختلفة فى النظرية الديمقراطية ، وفى النظرية الماركسية ، فما زال النظامان عاجزين عن تحقيق المجتمع المنشود .

(٢)

تجعل (الديمقراطية) الفرد هدفها الاسمى . فهى تهتم بمصلحته أولا وتقدمه على المجتمع ومن ثم تمنحه الحرية الكاملة فى ممارسة نشاطه الاقتصادى وفى التملك . بينما تجعل (الماركسية) المجتمع هدفها الأول فتقدمه على الفرد .

ومن هنا نجد أنه قد تحقق من كل النظامين جانب يسير بينما ضاع جانب آخر لا يقل أهمية « فالرأسمالية التى تطلق الحافز الشخصى والمبادرة الفردية أدت إلى مساوىء أهمها اتجاه النشاط الاقتصادى إلى تحقيق أكبر قدر من الربح بغض النظر عن الحاجات العامة الأساسية وانتشار البطالة والأزمات الاقتصادية . . فضلا عن أن افراد المجتمع ليسوا على درجة واحدة من الكفاية أو الذكاء أو المقدرة مما أدى إلى سيطرة الأقوياء واستئثار الأقلية بخيرات المجتمع وأدى سوء توزيع الثروة إلى تفاقم ظاهرة التفاوت بين الطبقات »[2] أما الماركسية فقد « أضعفت الحوافز الشخصية والمبادرات الفردية وبواعث الرقى الاقتصادى »[3] .

أما الإسلام فقد « لاءم بينهما وجعل المصلحتين الخاصة والعامة تكمل إحداهما الأخرى وفى حماية إحداهما حماية للأخرى فقوام السياسة الاقتصادية فى الإسلام حفظ التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة »[4] .

---

(١) نظريات ليبرمان الشيوعية فى الدعوة إلى حافز الربح ونظريات ماكنزى الرأسمالية .
(٢)،(٣)،(٤) الدكتور شوقى الفنجرى .

ومن هذا المنطلق : منطلق حماية مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة معاً وعدم عدوان إحداهما على الأخرى والاعتراف بهما جميعاً فى تناسق ومواءمة نجد الإسلام مختلفا عن انشطارية الديمقراطية نحو الفرد والماركسية نحو الجماعة .

كذلك أسفر تطبيق النظام الرأسمالى عن أخطاء وعيوب : فى مختلف مجالات الحياة الإنسانية والسياسية والاقتصادية ، فبعد أن ازدهرت الرأسمالية فى منتصف القرن الثامن عشر مع بداية الثورة الصناعية ، تغير الأمر بعد قيام الحرب العالمية الأولى . فقد تدهورت الرأسمالية وظهر الكساد والأزمات المالية نتيجة ظهور الاحتكار ، نتيجة سيطرة قلة من الأفراد على سوق المال وأصبحت الرأسمالية طريقاً للاستعمار الدولى .

وأبرز أخطاء الرأسمالية الاتجاه إلى إنتاج الكماليات دون الضروريات وخلق ظاهرة صراع الطبقات ، والربط بين الاحتكار ورفاهية الطبقة . وسيطرة رأس المال على الحكم .

ولقد أصبحت الديمقراطية هى الواجهة السياسية المطابقة للنظام الرأسمالى بل إن الديمقراطية أصبحت اللغة السياسية التى تتحرك الرأسمالية فى ظلها مستغلة اسمها البراق فى خداع المفكرين والمثقفين والعمال .

وفى مجال الرأسمالية والديمقراطية : ظهرت نظرية المنفعة (دافيد هيوم) التى أصبحت طابع الفكر الغربى الليبرالى كله .

ولقد واجهت الديمقراطية الرأسمالية من المفكرين الغربيين انتقاداً شديداً ، كشف عن أسباب فسادها واضطرابها . ومن ذلك قول ماكنزى :

« إن من عيوب الرأسمالية أنها تقوم على نظام مفسد للأخلاق يجعل من الشراهة والأنانية فضيلة إذ يبيح المزاحمات والمنافسات التى تحيل البشرية إلى معمعة قاسية يتنازع فيها الأفراد حق الحياة حيث تكون الغلبة للقوى أو النصاب أو المحتال وتتكدس الثروات فى الأيدى الشرهة » .

ويعد نظام الربا (وهو دعامة الاقتصاد الرأسمالى) أخطر مميزات النظام الرأسمالى الديمقراطى وهو أسوأ ما حمله الاستعمار إلى العالم الإسلامى وفرضه بالقوة على المعاملات الاقتصادية والمالية بماله من آثار اجتماعية وأخلاقية تتعارض تماماً مع النظام الإسلامى .

والخضوع للربا هو منطلق كل عيوب النظام الديمقراطى الرأسمالى من احتكار وصراع بين الطبقات واستعلاء الطبقة وغلبة الترف والمغالاة فى إنتاج الكماليـــات .

ولعل الرابطة الجذرية بين الربا وبين الطبيعة اللا أخلاقية للنظام الاقتصادى الرأسمالى كله هى أبرز أخطار هذا النظام وأبرز عوامل فساده .

ولقد ارتبط النظام الغربى الرأسمالى بالاستعمار وطغى على العالم الإسلامى من حيث أن الرأسمالية الديمقراطية اعتبرت بلاد العالم الإسلامى هى منطقة الخامات التى تستورد لمصانعها . وفى نفس الوقت أسواق لبيع منتجاتها ولذلك فقد حرصت أن تخضع هذه المناطق كلها لنظامها الربوى الرأسمالى الديمقراطى ولكن هذا النظام فى شقيه الاقتصادى والسياسى قد أثبت فشلا ذريعاً ، لأنه متعارض مع طبيعة هذه المجتمعات فهو لم يزدهر ولم يأخذ طريقه إلى النمو على النحو الذى كان يتوقع له .

(٣)

أما النظام المـاركسى فقد كشف بعد التجربة المتصلة له خلال خمسين عاماً أو يزيد عجزه عن تحقيق المجتمع المرموق . وجاء تساؤل الـكثير : هل استطاعت المـاركسية أن تحقق وعدها للإنسان كما ادعت ، وجاءت الإجابة بالسلب ، ذلك أن دعوى العدل الاجتماعى فى المذهب المـاركسى قد ارتبطت لغير سبب معقول باللادينية المطلقة وبذلك عارضت الفطرة فى أدق دقائقها .

فهذه النظرية من حيث هى دعوة إلى العدل الاجتماعى ، وهو الجانب البراق الخادع لا تجد طريقها إلى ذلك إلا بوسائل الدم والقمع والإبادة .

فقد أعلنت عن ضرورة الصراع والاعتماد على العنف والقهر فى سبيل الوصول إلى غايتها ، ومعنى هذا أن غايتها ليست قادرة بما تحمل من حق على أن تقيم نظام مجتمع .

وأبرز معارضات الماركسية موجهة إلى الدين والأسرة وتفسير التاريخ :

فالدعاية الأساسية فى الماركسية[1] « اللادينية المطلقة » فهى تبث فى المؤمنين بها بأنه ليس لهذا الكون خالق ، بل هذا الكون مادة فى مادة .

يقول كارل ماركس : لا وجود لله والحياة مادة بحت « ويرى فى الأديان جميعاً مخدراً للعقول يجب التحرر منه وإنقاذ الإنسان من شروره فكل دين عندهم هو أفيون الشعوب » .

وقد حرض ماركس العمال الشيوعيين على القضاء على الدين والداعين إليه فالدعاية الأساسية فى مذهبهم هى « الإلحاد » وانكار وجود الخالق وإنكار البعث والحساب لازمة مشتركة تهيمن على جوانب المذهب (الاجتماعى والسياسى والاقتصادى) .

ولا ريب أن ضعف الوازع الدينى فى أى شعب من شأنه أن يؤدى إلى طغيان النزعة المادية فى كل نواحى الحياة وتمكين للأثرة والأنانية فى النفوس .

كذلك تنكر الماركسية « الأسرة » وتعمل على انحلال روابطها . يقول انجلز : إن الاسرة هى وضع من أوضاع المجتمع لا ضرورة له ولا جدوى منه . ولا محل لاستبقاء هذا الوضع وتأييده إلا بالقدر الذى يلائم مصلحة الدولة وبالقدر الذى تستطيع استغلاله لتدعيم هذه المصلحة فالطفل لا يولد لأبويه بل يولد للمجتمع .

---

(١) راجع إبراهيم الطحاوى : الاقتصاد الإسلامى .

وقد أدى هذا إلى اضمحلال عقيدة الزواج ، فقد سعت الشيوعية للقضاء على الأسرة بحجة أنها تنمى أحاسيس الأثرة الذاتية وحب التملك . ومن ناحية أخرى تربط الماركسية بينها وبين نسبية الأخلاق .

يقول انجلز : « نحن نرفض أن نذعن لأى عقيدة « خلقية » باعتبارها قانوناً خلقياً خالداً وغير قابل للتعديل والتغيير ، ونرفض أن نعترف بأن هناك مبادىء خلقية أبدية تتجاوز عصور التاريخ وتتجاوز كل اختلاف بين الشعوب ، وعلى العكس من ذلك نقرر أن جميع التعاليم الخلقية القديمة إنما هى عند تحليلها ليست إلا ناتجاً اصطنعه المستوى الاقتصادى الذى بلغه المجتمع فى عصر معين . ولما كان المجتمع الإنسانى إلى اليوم لا يزال يخوض غمار حرب الطبقات فالأخلاق التى يعترف بها المجتمع ليست إلا النظام الخلقى الذى تعتز به طبقة معينة نظاماً كان طوراً يبرر طغيان الطبقة الحاكمة ويذود عن مصالحها أو يبرر سلطان الطبقة التى كانت مغلوبة على أمرها حتى وصلت إلى الحكم ولا يمكن وجود نظام أخلاقى إنسانى شامل إلا بعد أن تنتهى حرب الطبقات » .

وهكذا تهدم الماركسية بعد الأديان — الأخلاق ، وترى أنها قيم بشرية مرتبطة بالنظم الاجتماعية وليست مقررات سماوية ثابتة . ويؤكد ماركس فى البيان الشيوعى موقفه العام فيقول :

إن القانون والأخلاق والدين ليست إلا أوهاماً برجوازية .

ويعتمد ماركس منطلقاً جديداً للتعامل هو الانتهازية . يقول :

« إن الغاية تبرر الوسيلة فكل وسيلة يستعين بها العمال على هذا الهدم فهى وسيلة محمودة ومشروعة » .

ولا شك أن هذا يتفق تماماً مع نظام يدعو أصحابه إلى تطبيقه عن طريق واحد هو « العنف والقهر » . فالماركسية عقيدة مادية لا تؤمن إلا بالمادة والماديات وتنكر الروح إنكاراً تاماً . وقد أعتمدت على مصادرة جميع

مصادر الانتاج فصار كل عامل من سواد الشعب أجيراً لدى الدولة تسخره في نوع العمل الذي تختاره .

ومن ناحية أخرى تقوم الماركسية على التفسير المادي للتاريخ : ومادية ماركس الجدلية تعني « أن أمور الحياة تتحرك في نطاق (قانون التطور) وتمر بسلسلة من المتناقضات حيث إن كل مرحلة تناقض المرحلة السابقة عليها وتنفيها كما أنها ستواجه بمرحلة أخرى مقبلة تتناقض معها وتنفيها أيضاً . وأن العالم يتحرك دائماً إلى الأمام وإلى التطور وأنه لا يعود للوراء أبداً .

والتاريخ عند ماركس ليس إلا تضارباً في المصالح ونضالا بين الجماعات والشعوب فالمادية أساس بناء المجتمع وتطوره على مر الزمن .

ولا ريب أن مفهوم ماركس هذا قائم على جانب واحد من العوامل التي تؤثر في التاريخ ، فالاقتصاد ليس إلا عاملا واحداً بين عدة عوامل .

(٤)

وهكذا نجد خلافاً عميقاً وجذرياً بين النظام الإسلامي والنظامين الغربي (الديمقراطي الرأسمالي) والشرقي (الماركسي الشيوعي) . ولقد يبدو أن هناك مشابهات لقاء بين النظام الإسلامي وهذه الأنظمة . ولكن من الخطأ تصور الإسلام وكأنه قريب إلى الرأسمالية أو الماركسية أو أنه قنطرة إلى واحد منهما فالإسلام نظام متكامل له طابعه الخاص .

ولقد يبدو مثلا أن مفهوم الملكية الخاصة الذي يقوم عليه الاقتصاد الغربي مشابهاً لمفهوم الإسلام ، غير أن النظرة العميقة تكشف أن حق الملكية الذي أقره الإسلام ليس الحق المطلق كما يتصوره الاقتصاد الغربي بل يفرض الإسلام على المالك طائفة من الالتزامات الإيجابية والالتزامات السلبية ، فالقاعدة أن كل شيء ملك لله أصلا وأن الإنسان مستخلف فيه ومن الالتزامات الإيجابية : الزكاة والإنفاق ، ومن الالتزامات السلبية : تحرير

المال من الحرام والغلو فى التبذير والامتناع عن الربا وكذلك إقرار تشريع الإرث الإسلامى . « والإسلام يبقى على نزعة التملك ، وهى نزعة ضرورية للنمو الاقتصادى ؛ ولكنه فى الوقت نفسه يحيط هذا الحق بطائفة من الالتزامات الإيجابية والسلبية ، كذلك فى حرية السعى لطلب الرزق : يطلق الإسلام تكافؤ الفرص ويقدس العمل الصالح ، ولكنه يحيط هذه الغريزة الفطرية بسياج من دستور سلوكه الاقتصادى يحمى المسلم من تجاوز الحد المرسوم فى ابتغاء الرزق ويضبط من غلواء الحافز الذاتى نحو المزيد من الكسب .

كذلك فى المنافسة فالإسلام يجعل المنافسة فى الخير والتسابق فى إجادة العمل ، ويجعل العرض والطلب يسريان سرياناً تلقائياً دون أن يصل ذلك إلى الاحتكار »[1] .

(٥)

كذلك يقر الإسلام الحرية الفردية ولكنه يضعها فى إطار العدالة العامة الشاملة ، فيجعل الإنسان متفاعلا بين الذاتية والغيرية فهو يعرف حقه ولكنه يعرف فى نفس الوقت حق غيره عليه وحقه على الغير دون إهمال حق الغير ابتداء . وهو عادل مع نفسه وأقرب الناس إليه عدالته مع العدو والخصم . ويرى الإسلام أن هذه العدالة هى الضمان الحقيقى لممارسة الحرية الفردية دون انحراف أو عدوان .

(٦)

كذلك يختلف الإسلام مع المذهبين فى أسباب مشكلة الفقر ووسائل حلها .

فالرأسمالية ترى أن المشكلة الاقتصادية ناشئة من ندرة المواد الطبيعية بالنسبة للطلب عليها أى بالنسبة للحاجات الإنسانية المتعددة .

---

(١) دكتور شوقى الفنجرى : الاقتصاد الإسلامى .

وهى تعتمد فى هذا على نظرية مالتوس التى ثبت أنها فرضية غير صحيحة . وترى الماركسية أن المشكلة ناتجة من التناقض بين أشكال الانتاج وعلاقات التوزيع ومن ثم يتم التوافق عن طريق إلغاء الملكية الخاصة وتوزيع إنتاج الملكية العامة توزيعاً جديداً .

أما الإسلام فلا يرى ذلك ويقرر قانون الوفرة ويؤكد وجود طاقات وإمكانيات ضخمة متاحة وأسباب معيشية هائلة لا تنتهى :

(وآتاكم من كل ما سألتموه) .

(وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) .

ولكن الإسلام يحمل على سوء التوزيع وعلى استئثار حفنة من الرأسماليين الطغاة بامتلاك أضخم الثروات فضلا عن سيطرة الرؤساء والأمراء على الكثير مما هوملك للشعب ، فالإسلام يدعو إلى حل المشكلة بإقامة العدل فى التوزيع بين أفراد المجتمع وبالنسبة للأمم كافة وبالدعوة إلى بذل أقصى الجهد فى استثمار واستغلال موارد الطبيعة مع موالاة اكتشاف موارد جديدة .

(٧)

أما من ناحية دعوى المساواة فالإسلام هو صاحب الدعوة إلى المساواة الكاملة فى الأصل والنشأة بين جميع البشر . فالناس كافة من حيث الأصل والنشأة متساوون مهما اختلفوا شعوباً ولوناً وثروة . فالأصل واحد : كلكم لآدم وآدم من تراب . والمـال ملك لله والثروات كلها لله والإنسان مستخلف فيها وهى مسخرة له ، فالناس جميعاً فى مجال العمل سواء ، وأمام الشريعة سواء ، وهذا يستدعى أن تكون الفرص أمام الجميع متاحة وكاملة ، بحيث لا يجىء التفاوت إلا عن طريق الخصائص والصفات النفسية والفكرية والجسدية .

(٨)

أما الأخلاق فى الإسلام فهى قوانين ثابتة متصلة بالعقيدة لا تنفك عنها وهى متصلة بالإنسان نفسه لا بالمجتمعات ولا بالعصور .

وهى بذلك تختلف عن الأخلاق الفلسفية .

وهى تقوم على فطرية معرفة الخير والشر والحق والباطل والحلال والحرام وعلى مسئولية الإنسان الفردية والتزامه الأخلاقى وجزائه الأخروى وحسابه .

والقرآن يقرر : أن النفوس قد منحت بفطرتها التمييز بين الخير والشر والعدل والظلم والتقوى والفجور .

(ونفس وما سواها . . فألهمها فجورها وتقواها)

(بل الإنسان على نفسه بصيرة)

والبصيرة قوة كاشفة ، آمرة ناهية ، وأهل السنة لا يرون للأفعال فى نفسها حسناً ولا قبحاً وإنما الحسن ما أمر به الشرع والقبيح ما نهى عنه الشرع . وقد منح الله الإنسان ملكة التمييز بين الأفعال والحكم عليها بالحسن والقبح .

(٩)

ويقرر الإسلام فطرية الأسرة وأنها البناء الأساسى للمجتمع .

وأن كل المحاولات التى استهدفت القضاء على هذا النظام على مدى التاريخ الطويل باءت بالفشل .

كذلك فإن مساواة المرأة فى الإسلام لها أصالتها التى تختلف فيها عن مساواة المرأة فى الديمقراطية والماركسية على السواء .

فمساواة المرأة فى النظامين الغربيين هى مساواة جائرة أساسها العمل على هدم بناء الأسرة ونكوص الرجل عن إعالة المرأة ودفعها إلى أن تعمل فى أقسى الأعمال لتعيش .

فالشيوعية تساوى بين الرجل والمرأة فى العمل والأجر ، حيث حملت المرأة على العمل فى المصانع والمزارع أعمالا لا تلائم إلا أقوى الرجال فهى مثلا تكسح الثلوج من الشوارع وتحمى الحديد المصهور فى الأفران

المشتعلة . أما الإسلام فقد منح المرأة حق العمل وحق الكسب منذ أربعة عشر قرناً . ولكنه أبقى لها حق الرعاية والكفالة فى الأسرة .

وقد ساوى الإسلام بين الرجل والمرأة من الناحية النفسية والاجتماعية وفى طلب العلم والثقافة وحق التملك والتصرف الاقتصادى .

ومن أسوأ أخطاء النظامين الغربيين : قضية الحب الحر الذى يقوم مكان الزواج وإباحة البغاء والشذوذ الجنسى .

(١٠)

لم تفلح الديمقراطية فى تحقيق مجتمع الحرية ، ولم تفلح الماركسية فى تحقيق مجتمع العدل . وما زال النظامان مضطربين يستصرخان المظالم والنواقص ، وما زالان يتنازعان السيطرة على العالم ، وكل منهما يحاول السيطرة بمختلف وسائل الاستعمار فى الرأسمالية والعنف فى الشيوعية ولم يحققا لشعوبهما الكفاية أو العدل فما تزال الصيحات ترتفع من كل مكان . وما يزال كل من النظامين يصدر التنازلات ويحاول أن يغير ويبدل .

أما نظام الإسلام فإنه يختلف عن ذلك اختلافاً عميقاً وبيناً ، فهو لا يعزل الاقتصاد عن النواحى الأخرى من اجتماعية وسياسية ، كذلك فهو يجعل الأخلاق التزاماً أساسياً .

وحين ترى الماركسية ضرورة الصراع بين الطبقات فى سبيل تحقيق نظامها يقرر الإسلام التدافع ويعترف بالدرجات . ولا ينكر الروح فقد جمع بين المادة والروح ، حيث لا تعترف الماركسية إلا بالأعمال المادية والحسية وحدها ، وحيث تقوم الرأسمالية على الفرد وحده يجمع الإسلام بين الفرد والجماعة دون أن يغفل حق أحدهما .

والإسلام يعطى لكل حسب حاجته ابتداء عن طريق الزكاة وبيت المال ثم لكل حسب عمله بالأجر والربح كحافزين إلى العمل .

والإسلام لا يعترف بالطبقية لأن الناس كلهم من أصل واحد ، والتفاوت بين الناس بالتقوى والعمل وليس بالطبقة .

والحافز الشخصى وعامل التملك فى الإسلام يوحى بمضاعفة الجهد حيث ترفضه الماركسية تماماً .

والإسلام يجعل من المال وسيلة فى أيدى الناس لقضاء الحاجات وليس هدفا يجرى الإنسان وراءه فى ميادين الصراع .

وحيث تطلق الرأسمالية الحرية الاقتصادية دون قيد أخلاقى فتقيم مجتمع الأنانية الفردية والعنصرية . يعترف الإسلام بالفطرة ويستبدل الأنانية بالأخلاقية ، ويقيم الأخوة العامة بديلا للعنصرية والطبقية كما جعل ملكية المال وظيفة اجتماعية مقيدة فى حالة حيازتها . ولقد قامت (لا أخلاقية السلوك الاقتصادى) فى المذهبين أساساً ، كما قامت المفاهيم المادية قاعدة أساسية شاملة . بينما يقيم الإسلام النظام كله على التكامل والالتقاء ، بين الروح والمادة ، والفرد والجماعة ، والعقل والقلب .

ويشبه الإسلام فى ذلك الدائرة الكهربائية التى تتم بالسالب والموجب معاً فى وقت واحد وهما متضادان ، ولا يلزم التضاد بين السالب والموجب بما يؤدى إلى حدوث الصراع بينهما ، كذلك لا يستلزم التضاد حدوث الصراع أو التصادم بين المتضادين بلى على العكس من ذلك . فإن لقاء المتضادين يحقق قيام « دائرة التكامل »[1] .

وحيث تدعو الماركسية إلى تصارع الطبقات يدعو الإسلام إلى تعاون الطبقات ، وحيث تدعو الماركسية إلى الجماعية ، وتدعو الرأسمالية إلى الفردية . يجمع الإسلام بينهما ويوفق بين المصلحتين العامة والخاصة .

---

(١) إبراهيم الطحاوى : الاقتصاد الإسلامى .

وحيث تقوم الماركسية على الطبقية وتقوم الرأسمالية على العنصرية يقيم الإسلام بناءه على الأخوة العالمية .

ويربط الإسلام المشكلة الاقتصادية وحلها بسلوك الإنسان نفسه ويستمد العلاج من أخلاقية أســاسية فى العمل تقوم على البر والتضحية والبذل . وتجرى ممارسة الحرية الفردية فى إطار العدالة العامة الشاملة .

الفصل الثانى
تكامل النظام الإسلامى فى بناء المجتمع

إن أقل مقارنة بين الشريعة الإسلامية كقانون اجتماعى مع القوانين الوضعية الغربية تكشف عن عجز تلك القوانين عن تحقيق العدالة الشاملة التى تتطلع إليها البشرية ، وإن تلك المحاولة التى قصدت إليها الحضارة الغربية حين انفصلت عن المسيحية وحطمت قيدها وأعطت الإنسان حق التشريع لنفسه قد عجزت تماماً عن إقرار العدل ، ذلك لأن الإنسان ابتداء لا يمكن أن يكون خصماً وحكماً وأنه من الضرورى له أن يلزم شريعة تحقق الفصل بينه وبين الناس على غير أساس الهوى أو المطامع . ولذلك فقد قام القانون البشرى على أساس الميل الفردى أو الميل الأممى ، فعجز عن تقديم ميزان صحيح للأمور .

ذلك أن المشرع الغربى كان أساساً يؤمن بالاستعلاء الجنسى والقومى ، ويتحرك فى مجال حضارة استعمارية قد سيطرت على عناصر من الأمم واستولت على مقدراتها باسم سيادة الرجل الأبيض أو مسئوليته فى تمدين البشرية . فهى قد قامت أساساً على فكرة قديمة عرفها الرومان قوامها : « روما سادة وما حولها عبيد » .

ومن هنا جاء القانون الغربى أساساً مجحفاً بالإنسانية كلها معلياً شأن أصحابه وحدهم ، مبرراً لهم سلطان الغزو والتملك والقتل والإبادة لمختلف عناصر بنى الإنسان ما داموا ليسوا من الجنس الأبيض صانع الحضارة .

كذلك استولت أهواء المشرعين فى إباحة الحرية الاجتماعية المطلقة ولم يجدوا فيها ما يعاقب عليه ، كالخمر والزنا والسرقة ، فأعطوا التبرير الكامل

لجريمة الزنا وجعلوا شروطها الرضا والبلوغ ، وأباحوا السرقة ما استطاع صاحبها ألا يقع تحت طائلة العقاب .

وكان لسيطرة الاقتصاد الربوى على القانون أثره البعيد فقد أجاز القانون الغربى الربا والفائدة والتعامل المصرفى القائم على الابتزاز ولم يجد فيه عيباً أو نكراً . وكان هذا جرياً مع أهواء النفس والمجتمع إلى أبعد الغايات مما يختلف تماماً مع القانون الربانى الذى جاءت به الأديان السماوية والذى يضع حدوداً للإنسان ويحرم عليه كثيراً من الشبهات والاسواء .

وكذلك فصل القانون بين المجتمع والدين من ناحية وبين المجتمع والأخلاق من ناحية أخرى فأعطى للمجتمع حرية الحركة إلى أى مدى دون أى قيد أو ضابط ومن هنا استعلت طبيعة الشر وسيطرت روح الأنانية .

وقد اشار هربرت سبنسر إلى ذلك حين قال أنه بعد الحركة الوطنية الفرنسية عام ١٧٨٩ أخذ المشرعون الأوربيون فى تجنيب القوانين عن كل حالة مساس بالدين والأخلاق والفضائل الإنسانية فاقتصرت رسالة القانون على تنظيم علاقات الأفراد وما يمس الأمن ونظام الحكم .

والمعروف أن الثورة الفرنسية كانت مقدمة لانقلاب كبير فى الفكر الغربى ، نقل أوربا ومجتمعها من نطاق المسيحية إلى أممية الإلحاد والوثنية على النحو الذى خططت له اليهودية العالمية عن طريق الماسونية وما رسمته بروتوكولات صهيون . ثم جاءت الماركسية فألغت الاعتراف بالقانون نفسه ، هذا القانون الغربى ، ونقلت المجتمع الغربى إلى مرحلة أخرى أشد قسوة بهدم الاسرة والأخلاق والدين عن طريق فلسفى يقوم على اعتبار أن هذه القيم الثلاث ليست من الفطرة وجاءت بعد ذلك نظرية عدم محاكمة المجرم على الجريمة لأنه مريض عصبياً أو أخلاقياً وهى حلقة فى طريق المحاولة التى تدمر البشرية وتعزلها نهائياً عن أصالة الشريعة السماوية .

ثم كانت الخطة المحكمة فى طرح هذا الفكر كله فى أفق المجتمع الإسلامى الذى يقوم على أساس شريعة محكمة ربانية ذات قيم ثابتة ، فزلزل ذلك قوائم

الحياة حين فرضت القوانين الأوربية على مختلف أنظمة السياسة والاجتماع والاقتصـــاد .

وبالرغم مما أعلن عنه الغرب من نقد شديد للقانون الغربى وما أعلن عنه الغرب أيضاً من تقدير كبير للشريعة الإسلامية فقد انساق المجتمع الإسلامى بضغط استعمارى وثقافى شديد إلى ممارسة القانون الغربى وهو غير ملائم للقوم الذين وضع من أجلهم فضلا عن ملاءمته للمسلمين .

ولقد أشار كثير من الباحثين إلى أن أحكام القوانين الغربية التى صدرت فى فرنسا بعد حركة ١٧٨٩ والتى اتخذتها أوربا مثالا لقوانينها فيما بعد ، سادتها روح الفردية المطلقة إلى الحلم الذى يجعل لصاحب الحق ، الحرية الكاملة فى استعمال حقه ولو أدى ذلك إلى الإضرار بغيره .

وإن هذه القوانين لم تحقق التوازن أو العدل رغم كل الظروف لأن واضعيها كانوا خاضعين وما زالوا لتأثير انتمائهم الطبقى أو المهنى أو لضغوط السلطة مما حال ويحول دون تحقيق التوازن العادل بين مصلحتى الفرد والجماعة ويجعل القوانين وسيلة لدعم سلطان السلطة المستبدة لا لتحقيق العدالة الحقة[١] .

ولذلك فإن القانون الأوربى اضطر تحت ضغوط هذه الآثار السيئة التى ترتبت على الأخطاء القانونية أن ينقل عن الشريعة الإسلامية نظرية سوء استعمال الحقوق لوضع حد لحرية الفرد التى لا حد لها .

« وعلى الرغم من الظروف التى حتمت إيجاد هذه النظرية فالحقيقة أن الهدف منها لم يتحقق ، لأن الفرد فى بعض الدول الأوربية – ما زال يمارس بعض حقوقه إلى حد الإضرار بغيره ، كما أن الفرد – فى دول أوربية أخرى – يحرم من ممارسة حقوقه بدعوى الحفاظ على مصلحة الجماعة بينما الواقع يثبت أن مصلحتى الفرد والجماعة – فى هذه الدول الشيوعية – تهدران من أجل الحزب الشيوعى وحده »[٢] .

---

(١) ، (٢) أمين عبد الله القرقورى . بحثه عن الشريعة الإسلامية .

ومن الثابت الذى لا ريب فيه أن نظرة الشريعة الإسلامية لحقوق الأفراد وتقييدها بما يحقق مصلحة الجماعة ولا يضر بمصلحة الفرد صاحب الحق ، أوسع مدى وأبعد تأثيراً من نظرة القوانين الحديثة فى هذه الناحية[1] . وقد ذكر الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه (المدخل لدراسة الفقه الإسلامى) أن التفرقة الواضحة بين طابع الشريعة الإلهية وطابع القانون البشرى بين حقوق الأفراد والجماعة ترجع إلى تفرقة أساسية فى أصل حقوق الفرد بين الشريعة والقانون ، إذ أن القانون يعتبر حقوق الفرد حقوقاً طبيعية يملكها ويتصرف فيها حسب ما يرى ، أما الشريعة فإنها تعتبر حقوق الفرد منحة من الله تبارك وتعالى وهو يأمر بالعدل والإحسـان وعدم الإضرار بالغير .

كذلك تختلف الشريعة الإسلامية عن القانون ، إنها تجعل الأخلاق عاملا هاماً فى إقامة نظام المجتمع وحماية أفراده ولا تعتمد على العقوبة القانونية إلا بعد ذلك حتى لا يقع الانحلال الخلقى ولا يحاول السارق أو المجرم أن يجد منفذاً للهرب من العقاب « ذلك لأنها تستهدف حماية القيم الاجتماعية والمصالح المادية فى وقت واحد بعكس القوانين التى تستهدف حماية الأمن والنظام » وتتجاهل العوامل النفسية والاجتماعية .

فالقانون يحرص على إقامة النظام فى المجتمع حتى لو اقتضاه ذلك أن يحيد أحياناً عن مقتضى قواعد الأخلاق والدين ، فالقانون مثلا يقر لمن يضع يده على عقار خمس عشرة سنة بملكيته حتى ولو كان غاصباً ، كما أنه يقضى بسقوط الحق بالتقادم إذ يرى أن ذلك أدنى إلى قيام النظام فى المجتمع مجاوزاً بذلك ما تقضى به قواعد الأخلاق فى هذا الخصوص »[2].

هذا بينما لا يقر الإسلام سقوط الحق بالتقادم .

كذلك لا تقر الشريعة إباحة الجرائم التى ترتكب بدون إكراه . أما القانون فيبيح ذلك ويفتح به باباً إلى انحلال المجتمع وإلى الانهيار الخلقى ،

---

(١) دكتور مصطفى السعيد .

(٢) أمين عبد الله والدكتور محمد يوسف موسى .

وقد اعترف بذلك كثير من علماء الغرب فى مقدمتهم الكسيس كاريل فى كتابه « الإنسان ذلك المجهول » .

(٢)

تتسم القوانين الوضعية بأنها قوانين تقوم على الفوارق الجنسية والطبقية والاجتماعية ، كذلك فهى تميز الرؤساء والأمراء عن الكافة والعامة وتعتبر رئيس الدولة ذات مقدسة لا تمس ولا تخضع للقانون . بينما تتميز الشريعة الإسلامية بأنها تسوى بين رئيس الدولة والمواطن فى القضاء . وقد حكم القضاء الإسلامى لكثير من المواطنين على كثير من الأمراء والملوك ، والتاريخ الإسلامى يسجل عشرات من مثل هذه المواقف والأحداث .

أما القاعدة العامة فى مسئولية رؤساء الدول فى القوانين الوضعية أنه ليس للمحاكم سلطان على الرئيس التنفيذى سواء كانت الجريمة التى ارتكبها جريمة سياسية أو جريمة عادية لأنه من القواعد الأساسية للقانون العام أن الرئيس التنفيذى لا يخضع لأية محكمة ما دام فى وظيفته[1] . بل إن الشريعة الإسلامية تحقق المساواة الكاملة والمطلقة بين الناس جميعاً . وفى كل المجالات لا سيما القضاء دون أى اعتبار للفروق الجنسية أو الطبقية أو الاجتماعية لأن « الناس سواسية كأسنان المشط الواحد — ولا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى » .

يقول الأستاذ أمين عبد الله : لقد كان القانون الوضعى فى كل الدول الأوربية لا يعترف بالمساواة بين المواطنين حتى أواخر القرن الثامن عشر إذ كان يجعل لكل فئة من الناس محكمة خاصة بها وقضاة يختصون بالحكم فى قضاياها وحدها دون الفئات الأخرى لأن لكل فئة قضاة فى مستواها لا يجوز لهم الفصل فى قضايا غيرها من الفئات . كما كانت الأحكام تختلف رغم وحدة الجريمة أو القضية المدنية — تبعاً لاختلاف المحاكم ، فالجريمة التى يرتكبها أحد البارزين فى المجتمع وأحد المواطنين العاديين ، يعاقب عليها المواطن العادى بأقسى مما يعاقب عليها المواطن البارز فى المجتمع ، وأكثر

(١) الدكتور رابت إبراهيم فى كتاب (القانون الدستورى) .

من هذا كله ، أن بعض الأعمال تعتبر فى نظر القانون جرائم إذا مارسها المواطن العادى ، وأما إذا مارسها غيره من ذوى النفوذ فإنها تعتبر من الأعمال التى لا عقاب عليها .

ولقد ظل القانون فى هذا المستوى ، بعد عصر النهضة وبعد أن قررت الشريعة الإسلامية المساواة الكاملة بين الناس بما يقرب من اثنى عشر قرناً .

وحين دفعت الأحداث التاريخية الكبرى فى أوربا رجل القانون إلى تقرير مبدأ المساواة فى أواخر القرن الثامن عشر ، لم يصل هذا المبدأ إلى مستوى الشريعة الخالدة فقد احتفظ القانون بحالات من التمييز بين المواطنين ، وعلى الرغم من أن بعض القوانين التى وضعت فى أواخر القرن التاسع قضت على كثير من حالات التمييز بين المواطنين ، فإن الحقيقة التى لا ريب فيها أن القوانين لم تصل إلى مستوى الشريعة العادلة فى المساواة الحقيقية بين الحاكمين والمحكومين ، وهو المستوى الذى لم يصل إليه أى قانون وضعى حتى اليوم لأن أكثر القوانين تزخر بمبادىء التمييز لا بين رؤساء الدول والمواطنين ، بل بين فئات المواطنين أنفسهم .

وفى القانون الوضعى جوانب كثيرة تجيز للقاضى أن يفرج عن المتهم السجين بضمان مالى إذا كان قادراً على تسديده ، أما الفقير فيظل سجينا . وقد تبرئه المحكمة فتكون النتيجة أنه سجن لا لأنه أجرم بل لأنه فقير .

وبإزاء هذا التمييز الذى تقره القوانين الوضعية رغم أنه يناقض مبدأ المساواة التى تعترف بها من حيث المبدأ ، نجد أن أحكام الشريعة العادلة الخالدة تحمى المواطن الفقير من هذا التمييز بإقرارها لمبدأ الكفالة الشخصية وحدها حيث أنها ميسرة له ومحققة لأهداف الشريعة فى العدل والمساواة وعدم العسر . كما قال تعالى : « **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** » .

الفصل الثالث

تكامل النظام الإسلامى فى مجال السياسة

تتركز الحقائق التى توصل إليها عدد كبير من الباحثين الغربيين : وفى مقدمتهم واتكنبر وبايندر على إخفاق « الليبرالية الغربية » فى البلاد الإسلامية سواء فى مجال النظام السياسى أو مجال مفهوم الأمة الذى طرح باسم مبدأ القوميات ، وبدا أن هناك خلافاً عميقاً بين مفهوم الإسلام للشورى وللأمة مختلفاً عن النظام الديمقراطى الغربى وعن مفهوم الوطنية والقومية والإقليمية . وكان للسنوات السبعين التى عاشها العالم الإسلامى فى ظل هذا النظام الذى فرض عليه أثرها البعيد فى تأكيد فشل التجربة . وقد حاول بعض الكتاب احتواء الإسلام فى داخل المذاهب الغربية فأشاروا إلى ديمقراطية الإسلام أو اشتراكية الإسلام ، أو وصف الإسلام بالقومية ثم بدا لهم فساد ذلك كله وخطأه ، وأن النظام الإسلامى له طابعه المميز وذاتيته الخاصة وأنه منهج متكامل قائم بذاته .

وقد ثبت أن خضوع العالم الإسلامى لهذه الأنظمة جاء نتيجة فقدان الإرادة الخاصة ، حيث فرضت عليه هذه الأنظمة تحت تأثير سلطان الاستعمار ونفوذ الاحتلال حيث كان من الضرورى أن يمر العالم بهذه التجربة على أوسع نطاق وأن تتعاوره مختلف المناهج من غربية وماركسية حتى يستصفى الإسلام وجوده ، ويكتشف أهله جوهره الحقيقى .

ولقد جرت المحاولة لفصل الدين عن الدولة والإلهى عن الدنيوى ظناً أن هذه العناصر لا تلتقى مع تلك لتناقضها وتضادها ، وكان هذا جرياً مع المنهج الغربى فى التفكير القائم على الانشطارية والفصل بين القيم والعناصر ، بينما يقوم الفكر الإسلامى والنظام الإسلامى على التكامل والالتقاء بين القيم

الثابتة والقيم المتغيرة ، وبين الثبات والحركة ، وبين الأصول العامة والفروع الخاصة ، وليس فى تكامل الإسلام وجمعه بين الروح والمادة ، والعقل والقلب والدنيا والآخرة تناقض أو ازدواجية ولكنه تكامل ومواءمة بين طبيعة الإنسان نفسه الجامع بين الروح والمادة .

ولقد كانت الشريعة الإسلامية فى أصلها الأصيل تقوم على قواعد خاصة ثابتة لا تقبل التغيير ولا التبديل ولكنها كانت مرنة فى الأحكام التفصيلية . وفى مجال التطبيق فقد سمحت بأن تتغير منها الأحكام تبعاً لتغيرات المصالح والأزمان .

« وإن هذه القاعدة الأصولية الإسلامية هى التى انتهى إليها خبراء التشريع الغربى باقتناعهم بضرورة وجود عنصر فى التشريع يتمتع بالدوام والأبدية مع عناصر تتصف بالمرونة ، وهو ما عبر عنه القاضى الأمريكى كاردورد بقوله : من أهم ما يحتاج إليه التشريع اليوم أن نصوغ له فلسفة للتوفيق بين الرغبات المتحاربة حول ثبات عنصر وتغيير عنصر آخر » .

وبذلك تكون الشريعة الإسلامية قد سبقت الباحثين بأربعة عشر قرناً بتحقيق هذه الغاية ، وهى بهذا تتفق مع الاتجاه الصحيح للعقل فى مجال القانون ، كما تتفق معه فى كل المجالات . وأن هذه القاعدة الإسلامية الأصولية تجعل الشريعة الإسلامية قادرة على مواجهة المشكلات فى كل العصور وحلها .

يقول أبو اسحق الشاطبى : إن القواعد العامة التى لا تقبل التغيير فى الشريعة الخالدة هى كلية أبدية وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها فى الخلق حسبما بين ذلك الاستقراء . فذلك الحكم الكلى باق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

وهذه القواعد العامة التى لا تقبل التغيير تمثل ثلاثة عناصر[1] :

---

(١) العلامة أبو الأعلى المودودى : كتابه القانون الإسلامى وطرق تنفيذه .

الأول : الأحكام الصريحة القطعية الواردة فى القرآن والحديث الثابتة : كحرمة الربا والميسر وحدود الجرائم وتقسيم التركة .

الثانى : القواعد العامة : كحرمة كل بيع لا يتم فيه تبادل المنفعة بين الجانبين وقوامة الرجال على النساء .

الثالث : الحدود المقررة فى القرآن والسنة لنحد بها حرمتنا فى الأعمال ولا نتجاوزها .

« فهذا الجزء القطعى غير القابل للتغيير من أجزاء قانون الإسلام هو الذى يعين فى حقيقة الأمر حدود مدنية الإسلام وصورتها الممتازة المخصوصة ومن المحال أن يشار إلى مدنية تستطيع البقاء بدون أن يكون فيها عنصر لا يقبل التغيير . وكل مدنية ليس فيها عنصر كهذا العنصر فما هى بمدنية مستقلة أصلا » . ومن هنا نتبين تكامل النظام الإسلامى فى مجال الشريعة بجمعه بين الثابت والمتغير بينما تقصر القوانين الوضعية على المتغيرات التى تعجز معها عن أن تجد شيئاً ثابتاً . والذى يؤدى إلى مزيد من التعبير تحت ضغط التجارب المختلفة وعجز القانون البشرى عن الاستجابة مع أعماق الإنسان وعوارضه . ومن هنا التجأ القانون الوضعى إلى الأخذ من الشريعة الإسلامية فى أمور كثيرة مثل ذلك إباحة الطلاق وتحريم الخمر وتعدد الزوجات .

كذلك اضطرت الماركسية الشيوعية إلى إقرار مبدأ الملكية الخاصة وهكذا تبين عمق الفارق بين القانون الوضعى المضطرب المحتاج إلى التغيير الدائم ، وبين الشريعة السماوية التى تحمل عناصر الكمال والقوة والحيوية الدائمة ، وبالجملة فإن « القوانين الوضعية قد فشلت تماماً فى تحقيق آمال الإنسان فى السلام والاستقرار النفسى كما فشلت فى القضاء على إحساسه بالقلق والضياع والتعاسة بسبب ضعف الوازع الدينى وانحلال الأسرة وانحطاط الاخلاق وهى العوامل الهدامة التى أوجدها تجريد القوانين من كل الأصول والقواعد الدينية والاخلاقية وأدى فشل القوانين فى هذا المجال إلى اتجاه

---

(١) دفاع عن الشريعة الإسلامية : أيمن عبد الله .

الحضارة الغربية نحو السقوط برغم الانجازات المادية العظيمة التى تحققها فى كل يوم .

(٣)

فإذا تركنا مجال الديمقراطية وبحثنا أمر « القومية » فى النظم الغربية وجدنا عديداً من المحاذير التى تقف أمام المسلمين وتقبل المفهوم الغربى للقومية ذلك أن « القوميات الغربية وما حاكته من نظريات تبرر بها نضالها الدامى وكفاحها الدائم فى سبيل السيطرة على العالم حتى فشلت المنظمات فى كبح جماحها وتحرير العالم من سيطرتها ، ذلك أن واضعى الدساتير العالمية هم أنفسهم قواد القوميات المتنازعة وطلاب السيطرة على العالم » .

ومن هنا رأينا « ما أصطبغت به القوميات الغربية من أنانية زجت بها طوال العصور الماضية فى حروب مدمرة وانتهت بها فى القرن الأخيرة إلى هذا التنافس الاستعمارى المستعر الذى ليس فى جوهره إلا استغلال أمة لأمة ، أو جنس لجنس ، أو وطن لوطن ، حتى شبه بعض العلماء عقيدة القومية الغربية بأنها أصبحت (إلها) تضحى على مذبحة جميع مبادىء الحق والعدل والبر » .

أما الإسلام فإنه « ينزع من فكرة القومية تلك الأنانية الطاغية التى من شأنها أن تخلق منافسة مدمرة بين القوميات المتباينة ، كل أمة تريد أن تستأثر لذاتها دون سائر الأمم بخيرات الأرض ، فالإسلام يصف المسلمين بأنهم أولئك (**الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر**) فطهر بذلك قلوب المسلمين من كل نزعة عدوانية ومن كل بغضاء طائفية » .

ذلك أن الإسلام قد جاء برسالة الاخوة العالمية بين البشر جميعاً ، وأعلن أن الله واحد ، وأن الدين واحد ، وأن الناس أمة واحدة ، وقد

بينهم فى الأرض ليتعارفوا ويتعاونوا ودعا المسلمين إلى التآخى والتعاون مهما كانت أجناسهم وألوانهم .

وبذلك يختلف الإسلام عن الفكر الغربى فى مفهوم الأمة فيشجب ذلك الصراع والتعارض والخصومة ويفتح الباب أمام الوحدة الإنسانية الكاملة .

خاتمة

شهد للشريعة الإسلامية كل المنصفين من رجال القانون فى العالم كله واعترفت المؤتمرات العالمية مرات متوالية بصلاحية الشريعة للتقنين البشرى الشامل وأن ما حوته من قواعد فى الزواج والطلاق والنسب والميراث والوقف والوصية والتجارة والبيع ومختلف العقود والحدود الجنائية وغيرها يمثل نظاما قانونياً كاملا يعدل أرقى الشرائع ويفضل ما يقابله من نظم فى احدث الشرائع .

وقد كشف الباحثون من مسلمين وغربيين عن عدد من النظريات التى استعان بها القانون الغربى الوضعى فى حل كثير من المشاكل والمعضلات ومنها نظرية التعسف فى استعمال الحق ونظرية الحوادث الطارئة .

واضطرت كثير من الأنظمة الرأسمالية والماركسية فى مجالاتها المختلفة سياسية واجتماعية واقتصادية أن ترجع إلى أصول من الشريعة الإسلامية فتأخذ بها كفكرة الملكية الخاصة فى الماركسية ، وتعدد الزوجات وحق الطلاق وقضاء المظالم (الذى يطلق عليه القضاء الإدارى) فى الديمقراطية .

وانكشف زيف الادعاء بأن الشريعة الإسلامية ذات صلة ما بالفقه الرومانى كما سفه رأى الذين ادعوا بأن المسلمين لم يكن لهم فكر سياسى أصيل وكشفت السنوات الأخيرة من مكارم الشريعة الإسلامية وجوهرها ، وكان للتحديات التى واجهها المجتمع الإسلامى أثرها البعيد فى تميز الفارق البعيد ، بين القانون الوضعى وشريعة السماء .

وتجرى الآن حركة دائبة لتقنين مذاهب الفقه الإسلامى وتنسيق هذه الثروة التشريعية فى دوائر معارف وموسوعات تبوب مادتها الثرية تبويبا

عصريا . ولقد أحس كثير من علماء الغرب بحاجة الإنسانية إلى الشريعة الإسلامية لحل مشاكلها المستعصية وتمنى الكثير منهم أن يتحقق ذلك خلال قرن من الزمان .

وقد جاء هذا التقدير والاعجاب نتيجة النظر إلى فقه تطاولت عليه القرون فما زادته الا قوة ونضارة . الأمر الذى لم تظفر به شرعة من الشرائع ولا قانون من القوانين .

ويرجع هذا كله فى الحقيقة إلى أمر واحد هو أن الشريعة الإسلامية هى من عند الله بارىء الإنسان نفسه وخالقه والعليم بما يصلح أمره وأمر مجتمعه وما يرد عنه عادية الضعف والجمود والانحراف . ويجرى هذا مع حجة قاطعة بأن الإنسان لا يستطيع أن يشرع لنفسه شرعة حق ، وأن سر هذا الاضطراب كله أن الإنسان ادعى حقاً ليس له فى التشريع فاضطرب المجتمع العالمى وبانت فيه علامات العجز والقصور . ولم يعد له من طريق إلا أن يعود مرة أخرى إلى شريعة الله .

والغربيون الذين وضعوا قوانينهم منذ قرن وبضع قرن من الزمان ، كانوا يعلمون بوجود الشريعة الإسلامية ، بل ان القانون الأول فى العصر الحديث الذى وضعه نابليون قد استمد مادة وافرة من مذهب مالك مما حمله الفرنسيون من مصر إبان عودتهم ، ولكن الهوى والمطامع حالت بين الغربيين وبين التماس شريعة الإسلام أو أصولها الأصيلة فقد عمدوا إلى مسائل عامة أفادوا منها ولكنهم غضوا الطرف تماماً عن الحدود والعقوبات الإسلامية وهى مناط الشريعة الحقيقى الذى أريد به حماية الشخصية الإنسانية والمجتمع من الانحلال والاضطراب والتمزق ، ولذلك فقد عانوا ولا يزالون يعانون الكثير نتيجة ذلك القصور وتحكيم الأهواء .

ولقد كان من نتائج ضعف المسلمين وتخلفهم أن وقعوا تحت سيطرة الغرب الذى فرض عليهم قوانينه ونظمه وأوقف النظام الإسلامى وجمده فى مختلف مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد .

وفرض أنظمته الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية ، هذه الأنظمة التى لقيت عجزاً تاماً عن الاستجابة للنفس العربية الإسلامية وللروح العربية الإسلامية والتى لم تستمر إلا نتيجة السيطرة الاستعمارية وما تلاها من سيطرة دعاة التغريب والغزو الثقافى من أولياء المستعمر وأدواته .

ثم كان لابد أن يمر المجتمع الإسلامى بالحلقة الثانية من التجربة الغربية وهى التجربة الماركسية ، وقد أثبتت هى الأخرى فشلها الذريع وأتاحت كلتا التجربتين الفرصة التطبيقية للكشف عن كثير من الزيف وتصحيح كثير من الأخطاء . وللكشف عن جوهر النظام الإسلامى وقدرته فى العطاء لا للمسلمين وحدهم بل للبشرية جميعاً .

وقد كان من نتيجة انكشاف هذا الجوهر الإسلامى أن تراجع الكثيرون عن آرائهم المتعصبة فعاد كثير من الباحثين للاعتراف بعظمة النظام الإسلامى ومكانته وآثاره التاريخية بعد أن غمط هذا الحق طويلا . ومن ذلك ما اعترف به الكاتب الماركسى جاردوى حين قال : ان المتأمل فى الدور الذى يلعبه الدين وبخاصة الدين الإسلامى فى حركات التحرر الوطنى يقود غير المؤمنين فى الواقع إلى إعادة التفكير بروح العصر فى مشكلة طبيعة الدين ودوره فى عصرها ، ونقطة الانطلاق فى هذا التفكير هى أن الصيغة المشهورة (الدين أفيون الشعوب) والتى كثيراً ما يزعم البعض أنها خلاصة المفهوم الماركسى عن الدين لا يمكن تفسيرها بأنها تعريف للدين ، لقد كانت هذه الصيغة تلخص خبرة واقعة فى مرحلة تاريخية محدودة ومجال جغرافى محدد ، ومن ثم فالقصة القائلة بأن الدين فى كل الأزمنة ، وكل الأمكنة يصرف الإنسان عن النضال وعن العمل يتناقض تناقضا صارخا مع الواقع التاريخى وتزودنا حركات التحرر للشعوب المقهورة فى عصرنا بشواهد تؤكد : أن الظاهرة الدينية لا يمكن دراستها فى ذاتها وبمعزل عن الظروف التاريخية العديدة فى كل بلد وعصر ، فقد لعبت الحركات الدينية دوراً تحررياً ضد الاستعمار ، وأن الارهاصات الأولى للنضال الوطنى كانت باسم الله قبل أن تكون باسم الوطن ، ولقد كان الانتماء إلى الإسلام فى الجزائر فى القرن التاسع

عشر بمثابة احتجاج ضد السيطرة الاستعمارية . فذلك دل على أن الإسلام بعيد كل البعد عن قيادة الإنسان بالضرورة إلى القدرية واللامبالاة بالحياة الاجتماعية بل فى امكانه أن يكون خميرة للفعل والنضال . وهكذا لم يكن الدين أفيونا يشل المناضلين بل كان بالعكس حافزا يلهمهم النضال والبطولة . وحين يعى الماركسى بوضوح الدين فى الظروف التاريخية المحدودة يعرف كيف يرى أنه ليس فحسب وسيلة للتعبير عن العالم بل هو كذلك وسيلة للحضور فى هذا العالم »[1] .

واشار باحث آخر إلى أثر النظام الإسلامى فى القضاء على العبودية البشرية : « لقد ركز هذا الدين على الغايات الإيجابية التى يجب تحقيقها كما ركز على تحسين وضع الإنسان ، ومما لا شك فيه أن من الأسباب الرئيسية فى ازدهار الإسلام ونجاحه هو إصراره على محو العبودية وبصفة خاصة على تأكيد مبدأ المساواة وهو يختلف فى هذا عن المجتمعات القديمة التى كانت قائمة على الاقطاع والرق » .

واليوم يشق النظام الإسلامى طريقه إلى المجتمع الإسلامى مرة أخرى ليحتل مكانه ويكشف عن جوهره الأصيل وصلاحيته للتطبيق بعد أن استمرت هذه السحابة السوداء المظلمة تحجبه أكثر من مائة عام وتجمده دون أداء دوره واقتعاد مكانته ، وهو لا يعود بصيحة الوجدان المسلم وحدها ، وقد كانت هذه الصيحة ذات أثر فى الثلاثينات عندما فتحت الأذهان إلى جوهر هذه الشريعة ، ولكنه يعود الآن بعد أن تمت التجربة لكلا النظامين فى عالم الإسلام وفشلهما جميعاً فى الاستجابة إلى النفس أو العقل أو المجتمع ، وعجزهما فى تحقيق ما يتطلع إليه المسلمون من مجتمع العدل والأمن وقد كان حقاً علينا أن نكون على ثقة بأن عجز النظم الديمقراطية والماركسية فى بلادها وهى نابعة منها سيكون أشد عجزاً فى غيرها من البلاد وخاصة فى عالم الإسلام الذى تميز بشريعته العادلة الكاملة .

---

(١) الأهرام ٢٥ نوفبر ١٩٦٩ .

آفاق البحث

صفحة

رقم الإيداع ١٩٧٨/٥٧٢٢

الترقيم الدولى ٨ - ٦١ - ٧٣٠١

دار النصر للطباعة الإسلامية
٢ ا شارع نشاطى - شبرا - القاهرة
تليفون : ٥٥٢٢١